



*Università degli studi di Pisa*

**Dipartimento di Civiltà e Forme del sapere**

*CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA E FORME DEL SAPERE*

Tesi di Laurea

**LA FIGURA DELLO STRANIERO TRA RICHIESTA DI SICUREZZA E OSPITALITA'**

Riflessioni sui meccanismi di sorveglianze e punizioni nell'Italia dei  
centri di identificazione ed espulsione

**Relatore**

Prof. Giovanni Paoletti

**Candidato**

Sebastiano Teresi

---

**ANNO ACCADEMICO 2013-2014**



*Università degli studi di Pisa*

**Dipartimento di Civiltà e Forme del sapere**

*CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA E FORME DEL SAPERE*

Tesi di Laurea

**LA FIGURA DELLO STRANIERO TRA RICHIESTA DI SICUREZZA E OSPITALITA'**

Riflessioni sui meccanismi di sorveglianze e punizioni nell'Italia dei  
centri di identificazione ed espulsione

**Relatore**

Prof. Giovanni Paoletti

**Candidato**

Sebastiano Teresi

---

**ANNO ACCADEMICO 2013-2014**

## ***Ringraziamenti***

Desidero ringraziare il prof. Paoletti che mi ha guidato nella realizzazione di questo lavoro con suggerimenti, critiche ed osservazioni: a lui va la mia gratitudine, è mia la responsabilità per ogni errore contenuto in questa tesi.

Un ringraziamento particolare va ai colleghi che mi hanno incoraggiato e sostenuto, tuttavia è di dovere rivolgere un ringraziamento particolare ai miei carissimi amici Giulio ed Elisa che con i loro consigli mi hanno sostenuto in maniera fraterna, non ci sono parole per descrivere la riconoscenza a loro dovuta nel dedicarmi il loro tempo per rileggere e discutere con me i passaggi più delicati di questo lavoro.

Vorrei inoltre ringraziare le persone a me più care: la mia famiglia che mi ha sempre sostenuto e non ha mai smesso di credere nelle mie capacità, i miei amici di Pisa ed anche quelli di Palermo.

Desidero tuttavia dedicare questo lavoro, con profondo affetto, a tre donne: mia nonna Gaetana che non essendo più fra noi continua a vivere in me attraverso gli insegnamenti di vita che mi ha trasmesso; mia madre sempre pronta ad incoraggiarmi nelle situazioni più difficili; Marina che ha saputo sempre comprendere i miei momenti di stanchezza diventando un punto di riferimento durante tutto questo percorso.

# Indice

<i>Introduzione</i> .....	pag. 4
---------------------------	--------

## **Capitolo 1**

### **Lo straniero tra politiche del rifiuto e tentativi di integrazione**

1.1 Gli stranieri e il territorio. Alcune precisazioni argomentative.	pag. 12
1.2 I campi d'accoglienza come prigionie. Diritti sospesi? .....	pag. 17
1.3 Stranieri e criminalità. La sicurezza nel sentire comune .....	pag. 24
1.4 La richiesta di sicurezza e il ruolo del potere politico .....	pag. 32

## **Capitolo 2**

### **Sul concetto di “straniero” nella filosofia di H. Arendt**

2.1 Vita naturale ed esistenza politica: Zoé e Bíos. La “perdita del mondo” .....	pag.38
2.2 I diritti umani. L'individuo e la sua unicità e irripetibilità .....	pag. 50
2.3 Lo Zòon politikòn tra esclusione ed inclusione dalla πόλις ....	pag. 56
2.4 La lettura di Arendt per una rilettura delle problematiche legate all'immigrazione .....	pag. 63

## **Capitolo 3**

### **La questione dell'ospitalità nel pensiero di J. Derrida**

3.1 Il dono dell'ospitalità come offerta incondizionata .....	pag. 72
3.2 L'ostacolo della lingua per lo straniero .....	pag. 82
3.3 L'ospitalità tra etica e diritto .....	pag. 88
3.4 Lo straniero come messaggero di un evento .....	pag. 104

## ***Capitolo 4***

### **Società biopolitiche: percorsi foucaultiani**

4.1 Biopolitica e biopotere. La vita come oggetto di conoscenza	pag. 112
4.2 Popolazione e nazione: concetti fondamentali per un'indagine sulla biopolitica .....	pag. 128
4.3 Immunitas e communitas: il processo di immunizzazione della comunità .....	pag. 134

<b><i>Considerazioni conclusive</i></b> .....	pag. 141
---	----------

<b><i>Appendici</i></b> .....	pag. 144
-------------------------------	----------

<b><i>Bibliografia</i></b> .....	pag. 152
----------------------------------	----------

“Sto seduto sulle spalle di un uomo, togliendogli il respiro e costringendolo a portarmi e tuttavia assicuro a me stesso e agli altri che mi dispiace per lui e che desidero alleggerire il suo fardello in tutti i modi possibili, tranne quello di scendere dalle sue spalle.”

*Lev Nikolàevič Tolstòj*

## **Introduzione**

La scelta di un argomento al quale dedicare l'impegno finalizzato alla stesura di uno scritto è in genere connessa a soggettivi interessi di ricerca. Nel caso di questo lavoro si aggiunge a ciò un'esperienza personale nel Centro Temporaneo di Prima Accoglienza di Lampedusa, evento che ha sollecitato il desiderio di approfondire l'interesse che la filosofia ha mostrato nei confronti di una particolare figura di individuo col quale oggi accade spesso di relazionarsi, lo straniero.

Nel conferire centralità alla figura dello straniero ho tentato di comprendere in che misura sia oggi possibile leggere il fenomeno dell'immigrazione, e della possibile accoglienza rivolta ad una numerosa quantità di individui che attraverso lunghi e rischiosi viaggi tentano di raggiungere l'Europa. Partendo dai paesi dell'ex blocco sovietico o dai paesi dell'Africa più povera, diverse centinaia di persone tentano ogni anno di lasciarsi alle spalle povertà e situazioni politiche instabili e poco rassicuranti.

Fra le questioni che ci siamo posti hanno avuto particolare importanza quelle miranti a comprendere quali attenzioni oggi vengono rivolte a questa tipologia di straniero, come si confrontano gli stati europei nel tentativo di dare una risposta comunitaria a determinati eventi e, con uno sguardo particolare all'Italia, cosa sono e come vengono gestiti i Centri di Identificazione ed Espulsione (CIE), comunemente chiamati dai mezzi di informazione Centri d'Accoglienza per immigrati.

A tutto ciò va connessa la questione del ruolo della filosofia: il desiderio è stato quello di comprendere in che maniera le problematiche legate ad una difficile

integrazione dello straniero possano essere interpretate tramite gli studi che filosofi di spicco hanno dedicato a questa figura e ai riguardi che bisogna rivolgergli in un'ottica di ospitalità congetturata.

Nonostante la vastità degli argomenti trattati dalla filosofia contemporanea quello che riguarda lo straniero, in un mondo dove si verificano maggiori spostamenti di persone e più rapidamente che in passato, è oggi uno dei temi più discussi e dibattuti: ne parlano spesso i mezzi di informazione ed è inconfutabile che esso sia ormai divenuto un tema politico di una certa centralità.

Ci siamo chiesti in che misura la filosofia possa dare delle risposte e sollevare delle questioni che mettano in evidenza alcuni aspetti trascurati dalle politiche degli Stati: se vi siano delle contraddizioni tra le scelte giuridiche e la tradizionale concezione dell'ospitalità che riguarda l'Occidente sin dalle sue radici storiche e culturali; in che modo vengano garantiti i diritti umani; e se le leggi degli stati europei tengano in sufficiente considerazione il diritto all'asilo politico previsto dai trattati internazionali.

Lo scopo principale di questo lavoro è quello di mostrare e mettere in relazione fra loro quelle che nel panorama filosofico ma anche sociologico e politico sono le tematiche più dibattute. Sono state esaminate soprattutto le due opposte posizioni, che danno poi vita ad una serie di sfumature, che riguardano: da una parte una disponibilità all'accoglienza ed un atteggiamento di comprensione nei confronti di queste masse di disperati; dall'altra l'atteggiamento di assoluto rifiuto degli stranieri secondo un pregiudizio fondato sull'idea che lo straniero sia una minaccia e un possibile elemento di destabilizzazione sociale.



In un'ottica argomentativa più completa, e per avere un'idea più ponderata dei problemi emersi, è stato prezioso consultare i lavori di importanti sociologi che hanno dedicato gran parte delle loro attenzioni a questa tipologia di tematiche. Ciò ha determinato la possibilità di sviluppare un lavoro che, pur mantenendosi su una prospettiva filosofica, non ha mancato di attingere agli studi, e quindi ai contributi, che altre discipline potevano fornire.

Intendo sostenere che, nel contesto in cui ci siamo mossi, sia possibile avere un'opinione adeguata solo ascoltando opinioni e pareri differenti dal punto di vista della ricerca, preziosi per maturare una prospettiva il più possibile esauriente.

Al fine di raggiungere tale risultato la ricerca dei testi si è basata sullo studio approfondito di filosofi e di alcuni sociologi per lo più contemporanei.

Il capitolo I sarà quindi finalizzato ad enunciare una panoramica generale, senza la pretesa di volerne esaurire l'argomento, riguardo il concetto di straniero.

Partendo dalla definizione di Alfred Schütz:

“Straniero” indicherà un individuo del nostro tempo e della nostra civiltà che tenti di venir permanentemente accettato o almeno tollerato dal gruppo a cui si avvicina<sup>1</sup>.

Tratteremo il problema dell'integrazione sociale per lo straniero valutando le problematiche che si determinano quando si incontrano il patrimonio culturale del cittadino autoctono e quello dello straniero. Si parlerà, col supporto degli studi condotti dal sociologo Alessandro Dal Lago, della discriminazione operata dal linguaggio comune, per via di tutta una serie di appellativi che marcano una

---

1. A. Schütz, *Lo Straniero*, Asterios Editore, Trieste 2012, p. 11.

differenza tra chi li utilizza e lo straniero, termini come “clandestini” “immigrati” “terzomondisti”; passando poi ad accennare alle condizioni di sfruttamento lavorativo cui vengono costretti molti lavoratori stranieri.

Si tenterà di comprendere cosa sono i CIE (Centri di Identificazione ed Espulsione) e le carenze, soprattutto organizzative, all'interno di queste strutture nei termini in cui ne parla ancora Dal Lago. Si tenterà, inoltre, di capire se la loro organizzazione e il loro funzionamento sia assimilabile a quello dei centri di detenzione attraverso un confronto con *Sorvegliare e Punire* di Michel Foucault. Per avere un quadro giuridico della loro regolamentazione si parlerà brevemente delle leggi che li disciplinano e l'iter storico che riguarda le scelte del legislatore italiano, partendo dalla legge Turco-Napolitano fino alla Bossi-Fini, con un accenno agli accordi internazionali tentati dall'Italia per contenere i flussi migratori.

A questo punto si introdurrà il tema dello straniero visto come minaccia: cosa porta a sostenere idee spesso razziste e xenofobe, e la conseguente richiesta di sicurezza da parte della popolazione in un sistema che rischia di strutturare una politica della paura rivolta allo straniero. Il rischio che abbiamo riscontrato è quello di giungere ad un paradosso che, per dirla con Foucault, potrebbe rendere *la sicurezza al di sopra delle leggi* in una strategia di potere che vuole presentare lo straniero come il nemico dal quale lo stato deve proteggere i suoi cittadini.

Nel capitolo II verrà esposta la prospettiva di Hannah Arendt sul concetto di straniero. Partendo dalla concezione aristotelica secondo la quale l'uomo è animale politico abbiamo esposto la differenza che nella cultura greca intercorreva tra il termine *Zoé* inteso come vita meramente biologica, e il termine *Bíos* con il quale i greci designavano la vita di un individuo che trova piena realizzazione se inserita in

un tessuto politico e sociale. Cercheremo quindi di capire se uno straniero confinato ai margini della società non rischia di essere ridotto alle mere funzioni vitali qualora escluso dalla vita politica del paese in cui vive.

Confrontando il concetto di *corpo* nella prospettiva foucaultiana e arendtiana giungeremo a spiegare che nell'ambito lavorativo l'alienazione riduce l'uomo ad un mero corpo vitale, nel pensiero di Hannah Arendt invece la realizzazione dell'individuo trova compimento nel lavoro solo se esso viene a coadiuvarsi con le relazioni sociali e politiche che l'attività lavorativa prevede al suo interno.

L'elemento relazionale in Arendt assume una funzione fondamentale poiché l'esistenza di un uomo trova piena espressione se si orienta verso un vivere per lo stesso fine comune, cosa che viene negata per esempio nei totalitarismi.

Se questo tipo di relazioni non si dovessero realizzare si verifica quello che Arendt chiama la *perdita del mondo*, ciò che infatti caratterizza questo tipo di pensiero è una forte rilevanza della consapevolezza di se stesso che un individuo sviluppa a partire dal suo agire politico nella società. La negazione della cittadinanza ad uno straniero può quindi essere letta come uno strumento di isolamento ed esclusione politica.

Nell'approfondire le conoscenze del pensiero di Hannah Arendt abbiamo notato, grazie ad uno studio condotto da Ilaria Possenti, che il tema dell'emarginazione politica è uno degli argomenti centrali dell'opera arendtiana, avendolo riscontrato in diverse occasioni, cercheremo di ricostruire anche questo aspetto del suo lavoro filosofico.

Fra i testi citati si darà una certa rilevanza ad un piccolo saggio dal titolo “Noi profughi” dove, trattando della condizione dei rifugiati ebrei, Arendt parla dei disagi del suo popolo e delle difficoltà fronteggiate da chi è costretto ad abbandonare la

terra natia. È utile ricordare che in seguito ai fatti del genocidio nazista ai danni del popolo ebraico Hannah Arendt emigrò negli Stati Uniti vivendo in prima persona la condizione di straniera.

Il capitolo III sarà invece dedicato alla ricostruzione del concetto di *ospitalità* in Jacques Derrida, il quale fonda le sue riflessioni a partire dal contrasto storico tra etica dell'ospitalità, che abbraccia tutta la tradizione occidentale a partire dalla grecoità, e le leggi degli stati europei in fatto di immigrazione che sembrano seguire un orientamento antitetico rispetto alle consuetudini del passato.

Derrida auspicando ad un diritto europeo che dia maggiore dignità all'ospitalità propone un nuovo modello cosmopolitico, parlerà della tradizione occidentale dell'ospitalità vista attraverso la figura dello straniero che è egli stesso un *revenant*, che non essendo prevedibile, per sua stessa natura, ci obbliga a delle scelte a causa del suo inatteso manifestarsi. Con Derrida giungeremo a spiegare perché le leggi sull'ospitalità violano la tradizionale concezione occidentale e perché nel suo pensiero l'ospitalità ha a che fare col diritto naturale prima ancora che col diritto positivo. Ma scopriremo anche che in alcune conferenze, tenute negli ultimi anni della sua attività, Derrida si esprime con una certa criticità nei confronti della Francia dove, algerino di nascita, ha di fatto vissuto come ospite e straniero, mentre a proposito dell'atteggiamento dell'Europa lamenta il fatto che l'apertura delle frontiere fra gli Stati dell'unione ha determinato nel contempo una chiusura verso i paesi esterni all'Europa.

Derrida non manca di parlare del problema della barriera linguistica per lo straniero, delle occasioni in cui viene imposta una lingua ad interi gruppi etnici e dei meccanismi che a partire da ciò si determinano, arrivando poi a parlare di *esclusione*

come di un fatto violento, e della *tolleranza* come concetto estraneo all'ospitalità pura, poiché il dover tollerare include un concetto di sopportazione dell'altro che non può e non deve riguardare l'ospitalità nella sua assoluta apertura all'altro.

Il IV capitolo, infine, sarà dedicato ai concetti di *biopolitica* e *biopotere* in Michel Foucault, attraverso il supporto di alcuni studiosi che hanno poi sviluppato i meccanismi da lui descritti.

Ciò consentirà di ottenere ulteriori elementi di riflessione riguardo la governabilità di paesi, come quelli europei, divenuti ormai multietnici, e l'atteggiamento che il potere ha nei confronti delle etnie e delle minoranze linguistiche e culturali.

Anche in questa occasione attribuiremo alla *biopolitica* una funzione interdisciplinare, illustrando anche in che maniera le istanze del potere arrivino ad interessarsi alla vita dello straniero.

Attraverso gli studi condotti da Roberto Esposito giungeremo a considerare il *biopotere* come un meccanismo che spinge la società a percepirsi come sistema unitario. È possibile, dunque, che la comunità in questione svilupperà un conseguente atteggiamento di rifiuto nei confronti di ciò che è ad essa estraneo.

Nel corso tenuto al Collège de France nell'anno accademico 1978-79 dal titolo *Nascita della biopolitica*, Foucault spiega che il sistema economico sul quale la biopolitica si fonda è di tipo capitalistico e liberale: vedremo in che misura lo straniero e il suo lavoro si inseriscono in questo tipo di struttura.

Inoltre scopriremo che con la nascita della biopolitica si afferma un nuovo soggetto politico, ovvero la *popolazione*, cercheremo così di chiarire dove e come le comunità straniere vanno ad inserirsi nel tessuto sociale in questione.

Si giungerà infine a parlare dei confini che una società dà a se stessa e come una *communitas* cerca di immunizzarsi da tutto ciò che ritiene nocivo a se stessa, e se lo straniero corre il rischio di essere visto oggi come elemento dal quale la società desiderano immunizzarsi.

Tratteremo infine ancora una volta dei CIE per comprendere se si possa trattare di luoghi dove, attraverso un particolare sistema disciplinare, si compie una prima forma di immunizzazione dallo straniero.

Questo lavoro vuole dunque essere finalizzato all'approfondimento di tematiche che spesso vengono affrontate in maniera ideologica senza preoccuparsi di dare un fondamento razionale alla comprensione del tema dell'immigrazione e della figura dello straniero. Riteniamo opportuno che la filosofia debba tenersi lontana da slogan e luoghi comuni. Non a caso, con il presente lavoro ci siamo sforzati di scongiurare, quanto più possibile, questo genere di conseguenze.

## Capitolo Primo

### Lo straniero tra politiche del rifiuto e tentativi di integrazione

#### *1.1 Gli stranieri e il territorio. Alcune precisazioni argomentative*

Per molti aspetti complesso e denso di problematiche sembra essere ancora oggi il dibattito sull'immigrazione, numerose sono le questioni sulle quali occorre avanzare delle considerazioni. Tra le maggiormente discusse nell'attuale dibattito troviamo: da una parte lo straniero con le sue relazioni sociali, le difficoltà legate alla barriera linguistica, il suo ruolo nel mondo del lavoro e i luoghi del sapere e dell'informazione in cui si affrontano tali tematiche; dall'altra i problemi che nello specifico riguardano l'immigrazione in Italia e il modo in cui, soprattutto da un punto di vista strettamente politico, viene affrontato il tema nel nostro paese.

Riguardo la presenza di stranieri su un dato territorio un tema particolarmente dibattuto è quello dei diritti politici. Ovunque alcuni esseri umani occupino uno spazio fisico delimitato da confini e chiamato *Stato* avviene una suddivisione, spesso inconsapevole, in due categorie per chi in quel territorio vive e lavora: da una parte chi ha pieno diritto di occupare quello spazio essendovi nato, con l'immediata conseguenza di avere garanzie giuridiche e diritti; dall'altra chi giunge in seguito portandosi dietro esperienze, cultura e lingua del paese d'origine. Questi ultimi sono destinati ad affrontare tutta una serie di difficoltà pratiche prima di entrare a far parte di una società nuova. Inoltre accade spesso che in un primo momento vengano

promesse garanzie e diritti che vengono poi negati, e in alcuni casi si giunge ad adottare una politica del rifiuto che mira, in ultima istanza, al respingimento nella patria d'origine.

Le conseguenze di questa esclusione rendono spesso il migrante una sorta di cittadino di secondo livello da un punto di vista sia politico che sociale.

Tuttavia il problema dei diritti giuridici, benché sia prioritario, non è l'unico tra i vari che uno straniero deve fronteggiare in quel paese che non è il suo luogo natio. Altro tema complesso, infatti, è quello dell'integrazione culturale e dell'atteggiamento della collettività nei confronti degli stranieri, e dunque le conseguenti difficoltà a livello sociale che lo straniero si trova a dover subire.

Per tutte queste ragioni il tema è abbondantemente discusso in ambienti giuridici, sociologici e filosofici, naturalmente secondo prospettive e tentativi di soluzione molto differenti.

Per esempio, crea non poche difficoltà comprendere come sia possibile che un paese come il nostro, che ha vissuto nel secolo scorso il ruolo di popolo migrante, abbia avuto nelle primissime intenzioni un atteggiamento solidale e compassionevole, per concepire in seguito l'espulsione, l'esclusione sociale e il confinamento come fattori indiscutibili o addirittura socialmente utili, preoccupandosi al massimo di attuare tali dispositivi nel modo più indolore possibile.

È noto che oggi l'immigrazione rappresenti una risorsa economica, che gli stranieri provenienti dall'Africa e dai paesi dell'est Europa rappresentino una considerevole forza lavoro per il vecchio continente, ma anche questo sembra passare in secondo piano di fronte ad atteggiamenti xenofobi che spesso hanno riguardato il dibattito politico italiano.



Ma prima di procedere nell'elaborazione e nella discussione che riguarda la figura dello straniero occorre individuare il soggetto della questione. Partiremo dalla definizione di straniero data da Alfred Schütz:

“Straniero” indicherà un individuo del nostro tempo e della nostra civiltà che tenti di venir permanentemente accettato o almeno tollerato dal gruppo a cui si avvicina.<sup>2</sup>

Il piccolo saggio del sociologo viennese mette subito in evidenza, e con decisa chiarezza, uno dei problemi principali che in questo lavoro vogliamo prendere in esame, e cioè quello dell'ostacolo che si frappone fra il patrimonio culturale dell'ospitante e quello che l'ospitato porta con sé:

Per lo straniero il modello culturale del gruppo avvicinato non è un rifugio, ma un campo d'avventura, non è una questione scontata ma un tema d'indagine controverso, non è uno strumento per sbrogliare situazioni problematiche ma una situazione problematica di per sé, e di quelle difficili da padroneggiare.<sup>3</sup>

Tuttavia il problema legato alla disponibilità che un paese ha nell'accogliere gli stranieri è questione complessa. I nativi sono spesso portati a guardare lo straniero come un individuo caratterizzato da evidenti diversità. Dal Lago nota che si finisce per istituire una barriera tra “noi” e “loro”:

“Loro” sono tutti coloro che, per qualsiasi motivo, pretendono di vivere tra noi pur non essendo come noi. Questa “diversità” non ha a che fare, almeno in linea di principio,

---

2. A. Schütz, *Lo Straniero*, Asterios Editore, Trieste 2012, p. 11.

3. A. Schütz, *op. cit.*, pp. 30-31.

con la “razza” o con la “cultura” [...] ma esclusivamente con la “loro” estraneità al nostro spazio legittimo, nazionale o sovranazionale.<sup>4</sup>

A partire da questo pregiudizio si è sviluppata, o almeno ciò è avvenuto in Italia, una specifica terminologia per indicare “Loro” e distinguerli così da “Noi”. Se impedire in qualche modo la concessione di un permesso di soggiorno o difendere i confini nazionali dall’ingresso di stranieri sono scelte meramente politiche, la terminologia utilizzata per distinguere l’autoctono dallo straniero ha una natura simbolica che si trasforma poi in una contrapposizione ontologica, determinando una distinzione che rischia di diventare una pericolosa discriminazione operata attraverso il linguaggio:

Prima ancora di essere discriminati nei fatti, migranti e profughi sono discriminati dal linguaggio che la nostra società escogita per rappresentarli. Un linguaggio che, pur modificandosi, mantiene inalterata la caratterizzazione di questi esseri umani come alieni: “immigrati”, “extracomunitari”, “clandestini”, “irregolari”, “terzomondisti”, “del terzo mondo” eccetera.<sup>5</sup>

Il punto della questione non è soltanto che la terminologia utilizzata sia inopportuna perché discriminatoria, ma anche ciò che ne deriva: il tipo di idea rappresentata da una data espressione comporta, nel sentire comune, la percezione che certe distinzioni siano dovute e normali, dunque pacificamente accettabili. In altri termini è innegabile il fatto che uno straniero è altro da noi, che ha una cultura di partenza differente dalla nostra, ma se questi elementi finiscono per diventare buoni argomenti

---

4. A. Dal Lago, *Non-Persone, l’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 43.

5. *Ibidem*, pp. 43-44.

di discriminazione è quasi immediato che si dimentichino fatti oggettivi come per esempio che:

Un “immigrato” è certamente uno straniero non appartenente alla Comunità europea, ma è anche e soprattutto un cittadino in cerca di occupazione che proviene da paesi subordinati nella divisione internazionale, economica e politica, del lavoro.<sup>6</sup>

Assumendo come fondamentale un’idea come quella sopracitata lo straniero comincerebbe ad essere visto come un individuo in cerca di aspettative tutto sommato pacifiche e per nulla pericolose, anzi produttive e fonte di ricchezza per il paese ospitante.

Valutando il fatto che gli stranieri provenienti da situazioni di considerevole povertà giungono in Italia nella speranza di trovare un’occupazione che dia aspettative di una vita migliore, l’assenza di tutele giuridiche può determinare fattori di sfruttamento, come spesso accade, riducendo lo straniero a vittima di condizioni lavorative disumane. Per tale ragione lo sfruttamento del lavoro degli immigrati è stato di frequente considerato una forma di schiavitù moderna.

Nell’antica Atene, un meteco era appena più di uno schiavo. Nella nostra società di uomini liberi, dove la schiavitù è stata abolita da secoli, un immigrato-ospite è soggetto a ricadere con grande facilità nella categoria di neoschiavo.<sup>7</sup>

Di fronte alla mancanza di alternative lo straniero accetta condizioni lavorative ingiuste, a causa della necessità. Da qui l’assenza di garanzie e diritti

---

6. A. Dal Lago, *Non-Persone, l’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 17.

7. *Ibidem*, p. 48.

determineranno, inevitabilmente, tutta una serie di conseguenze negative, il rischio, infatti, non sarà soltanto quello di rendere gli stranieri vittime di sistemi di sfruttamento del lavoro, ma come spesso accade, diventa naturale aspettarsi che in simili circostanze alcuni stranieri finiscano per delinquere:

Bisogna pur capire che un essere umano che voglia sopravvivere, ma è rifiutato e vessato, può anche finire a spacciare o rubacchiare.<sup>8</sup>

### *1.2 I campi d'accoglienza come prigioni. Diritti sospesi?*

Chi giunge in Italia senza un visto di lavoro o di studio, ovvero – come ormai comunemente accettato dai mezzi di informazione – “clandestinamente”, una volta intercettato è confinato per un periodo imprecisato, in quelli che vengono ora chiamati *centri di identificazione ed espulsione* (CIE), anche se vengono designati nel linguaggio comune ed anche dai media *centri d'accoglienza*.

Questi centri di accoglienza per stranieri, irregolari per la legge, sono stati definiti inadeguati e tutt'altro che “accoglienti” in diverse occasioni. Sono stati rilevati, da più parti, diversi fattori indubbiamente opposti al concetto di *ospitalità*: condizioni igieniche ai limiti della tolleranza; rispetto della persona umana ridotto ai minimi termini; assistenza sanitaria insufficiente; inoltre somigliano più a delle vere e proprie prigioni relativamente alle limitazioni della libertà dell'individuo.

Non di rado c'è chi giunge ad affermazioni severe nel definire questi centri:

---

8. A. Dal Lago, *Giovani, stranieri e criminali*, Manifestolibri, Roma 2001, p. 41.

I campi di permanenza temporanea per clandestini non sono altro che campi di internamento.<sup>9</sup>

Oppure

[...]sono spazi in cui è sospeso il diritto, a un tempo concreti luoghi di oppressione e metafore della diffusione di altri ghetti.<sup>10</sup>

Accettando momentaneamente che essi sorgano sul modello delle prigioni, e che avvenga dunque un effettivo restringimento delle libertà personali di questi stranieri, è necessario comprendere per quali ragioni determinate scelte legislative abbiano portato a questi risultati e se vi siano stati dei fattori di irrefutabile utilità nel mascherare il carattere detentivo dei centri in questione.

Uno dei testi più studiati di Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, è stato letto da qualcuno come una sorta di provocazione mirante all'abolizione definitiva delle strutture di detenzione, anche se, come è noto, il filosofo francese non si esprime mai esplicitamente in questa direzione.

Tuttavia la questione diventa interessante se guardiamo parallelamente la nascita e lo sviluppo delle case di pena e la situazione nel nostro paese dove sono in funzione strutture come quelle dei *centri d'accoglienza*, nel tentativo di comprendere se vi sia un'effettiva necessità di tenerli in attività. Se questi ultimi – oltre che inadeguati da un punto di vista umanitario – sono dei veri e propri luoghi di restrizione della libertà

---

9. A. Dal Lago, *Giovani, stranieri e criminali*, Manifestolibri, Roma 2001, p. 56.

10. *Ibidem*, p. 58.

personale bisogna chiedersi in che misura e per quale ragione si ritenga necessario il compito che svolgono.

Come afferma Foucault:

Conosciamo tutti gli inconvenienti della prigione, e come sia pericolosa quando non è inutile. E tuttavia non vediamo con quale altra cosa sostituirla. Essa è la detestabile soluzione, di cui non si saprebbe fare a meno.<sup>11</sup>

Di fatto guardando agli avvenimenti del passato, e alle disposizioni legislative del parlamento, sembra inconfutabile l'idea che determinate decisioni nella gestione dell'ordine pubblico abbiano dato prova che i campi d'accoglienza hanno da sempre assunto una funzione quantomeno "detestabile". Diversi sono gli esempi a sostegno di questo tipo di supposizione. Riferendosi ad accadimenti che riguardano la storia recente del nostro paese si è parlato delle strutture in questione anche nei seguenti termini:

Che cosa siano in realtà viene dimostrato tra luglio e agosto 1998, quando ad Agrigento e Caltanissetta alcune decine di "clandestini" si ribellano alle condizioni disumane in cui sono costretti. Senza aver commesso alcun reato, sono tenuti a pane e acqua per diverse settimane in edifici fatiscenti sorvegliati a vista dalla polizia, che interviene con violenza al minimo segno di protesta.<sup>12</sup>

L'episodio più clamoroso e singolare per le modalità in cui avvenne fu quello verificatosi l' 8 agosto del 1991 quando il mercantile Vlora, battente bandiera

---

11. M. Foucault, *Sorvegliare e Punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, p. 256.

12. A. Dal Lago, *Non-Persone, l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 28.

albanese, fu assalito da migliaia di disperati che costrinsero il capitano Halim Milaqi a fare rotta verso l'Italia, la nave attraccò presso il porto di Bari con a bordo circa ventimila migranti albanesi in fuga dalla povertà e da una situazione politica instabile per via della caduta del regime comunista, le autorità italiane non sapendo come affrontare il problema decisero di sistemare i profughi presso lo stadio di calcio della città; tale episodio richiama alla memoria alcuni fatti storici analoghi a questo.

Per inquadrare nelle giuste proporzioni l'episodio è necessario accennare all'uso di impianti sportivi a fini di detenzione. Che lo stadio di Bari richiamasse altre vicende, bene presenti nella memoria storica (il grande internamento degli ebrei di Parigi al “*Vélo d'Hiver*”, nel luglio 1942, lo stadio-lager di Santiago del Cile dell'autunno 1973) è immediatamente segnalato da molti commentatori sulla stampa nazionale e internazionale.<sup>13</sup>

Ed ancora

Lo stadio non ha in questo contesto, che la funzione di discarica, è un non-luogo al pari dei *terrains vagues* in cui sono sistemati gli zingari o dei “campi di permanenza temporanea” che oggi “accolgono” gli stranieri in attesa di rimpatrio. [...] Lo stadio di Bari documenta una modalità nuova nel patrimonio tecnico di spersonalizzazione degli esseri umani.<sup>14</sup>

Da questo eccezionale avvenimento l'Italia assisterà a diverse ondate di disperati che tenteranno di raggiungere il suolo italiano, ma solo alla fine degli anni novanta vi sarà un incisivo intervento del parlamento che istituirà per la prima volta la nascita di strutture adibite all'accoglienza di queste persone.

---

13. A. Dal Lago, *Non-Persone, l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 185.

14. *Ibidem*, p. 186.

La legge del 6 marzo 1998\40 nota come Turco-Napolitano si occupa in maniera organica dell'argomento: in essa sono presenti non soltanto le normative che regolano l'ingresso degli stranieri nel nostro paese ma anche una serie di articoli che si occupano delle espulsioni e dei campi di “permanenza temporanea”.

Le norme che regolano questo argomento saranno in seguito integrate e sostituite dalla legge del 30 luglio 2002\189 nota come legge Bossi-Fini che renderà più complessa agli stranieri la possibilità di rimanere in Italia con un visto di lavoro, inoltre essa muterà il nome dei Centri di Permanenza Temporanea (CPT) in Centri di Identificazione ed Espulsione (CIE).

All'articolo 14 comma 7 della Turco-Napolitano leggiamo: *“Il questore, avvalendosi della forza pubblica, adotta efficaci misure di vigilanza affinché lo straniero non si allontani indebitamente dal centro e provvede a ripristinare senza ritardo la misura nel caso questa venga violata”*. È evidente che, al di là delle motivazioni, c'è una esplicita intenzione da parte dei legislatori di limitare la libertà dello straniero irregolare, ma le modalità in cui ciò avviene meritano di essere approfondite.

In genere si accetta l'idea che un condannato venga messo in prigione perché deve in qualche modo restituire qualcosa che ha precedentemente sottratto alla società. Il suo misfatto rivolto ad un individuo, o a pochi, viene visto dal diritto penale, almeno in occidente, come un torto da riparare nei confronti dell'intera società, come afferma Foucault

Prelevando il tempo del condannato, la prigione sembra tradurre concretamente l'idea che l'infrazione ha leso, al di là della vittima, l'intera società[...]Di qui l'espressione così



frequente, così conforme al funzionamento delle punizioni, benché contraria alla teoria scritta del diritto penale, che si sta in prigione per «pagare il proprio debito».<sup>15</sup>

Nel nostro caso sappiamo per certo che la legge italiana prevede di *prelevare del tempo* allo straniero, esattamente come accade in una prigione, ma il punto focale della questione è che a rigor di logica chi cerca rifugio da una guerra o fugge dalla povertà non ha commesso reati e quindi non dovrebbe subire conseguenze di questo tipo.<sup>16</sup>

Nei codici del 1808 e del 1810, e nelle misure che li precedettero e seguirono immediatamente, la detenzione non è mai stata confusa con la semplice privazione della libertà. Essa è, o deve essere in ogni caso, un meccanismo differenziato e finalizzato. Differenziato perché non deve avere la stessa forma secondo che si tratti di un imputato o di un condannato, di un correzionale o di un criminale: carcere, casa di correzione, penitenziario, devono corrispondere, in linea di principio, a queste differenze e assicurare un castigo non solo graduato in intensità, ma diversificato nei suoi scopi.<sup>17</sup>

Benché i codici penali abbiano storicamente, e in alcuni casi solo teoricamente, recepito le differenze sottolineate da Foucault, è stato più volte denunciato non solo da alcuni media, ma anche da ONG come *Amensty international*, da Onlus come

---

15. M. Foucault, *Sorvegliare e Punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, p. 253.

16. Alessandro Dal Lago valutando la tipologia di detenzione dei campi d'accoglienza nota che in essi vengono applicate le stesse regole e le stesse strategie che un apparato statale, di norma, prevede per le prigioni, evidenziando da un punto di vista sociologico il loro scopo e il loro funzionamento: *“In carcere, gli esseri umani vengono mantenuti tali in termini puramente vitali, mentre le loro persone vengono limitate e talvolta distrutte con il ricorso a pratiche che mirano a dissolvere gli spazi e i tempi della socialità. I diversi rituali di iniziazione e di soggezione al carcere o ad altre istituzioni totali (come i manicomi) prevedono l’inserimento del detenuto o dell’internato in procedure disciplinari che distruggono il rispetto della persona: ispezioni corporali umilianti, alterazione dei tempi di veglia e di sonno, contenzione, riduzione della distanza fisica tra sé e gli altri, eliminazione dell’intimità, obbedienza oscura a regolamenti oscuri o privi di senso.”* (A. Dal Lago, *Non-Persone, l’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 209).

17. M. Foucault, *Sorvegliare e Punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, p. 254.

Medici Senza Frontiere, che certe differenze non solo nei CIE non vengono valutate, ma accade in alcuni casi che benché le strutture abbiano spazi dedicati, le regole non vengono comunque messe in pratica. Per fare un esempio, in un rapporto del 2004 dedicato a diversi *centri* sparsi per la nazione, Medici Senza Frontiere a proposito del centro di Modena osserva che:

Non esistono ambienti distinti per chi ha commesso reati penali sebbene uno dei blocchi sia destinato ai trattenuti che ente gestore e forze di polizia ritengono più problematici in termini di ordine pubblico. Dalle dichiarazioni dell'ente gestore la percentuale di ex-detenuti tra la popolazione trattenuta è elevata: su 266 presenze registrate dall'apertura del centro al 28 Luglio 2003, 65 provengono da una detenzione carceraria.<sup>18</sup>

Di fronte a circostanze simili diviene inevitabile pensare che costringere alla convivenza degli stranieri, come i richiedenti asilo, con altri che hanno vissuto, magari per lunghi periodi, il modello carcerario, non può che determinare delle problematiche di un certo rilievo: nel tentativo di aiutare persone con esigenze e problematiche radicalmente diverse, si rischia di peggiorare le condizioni di tutti senza alcun vantaggio per nessuno.

In definitiva tra le varie difficoltà che uno straniero deve fronteggiare, spesso connesse ad una ostilità sociale, che si evidenzia nei casi largamente diffusi di sfruttamento del lavoro in nero e sottopagato, egli si trova, come abbiamo visto, a doversi relazionare con misure cautelative e confusionarie come quelle dei Centri di Identificazione ed Espulsione. Questi ultimi per il loro inefficiente funzionamento

---

18. [http://www.medicisenzafrontiere.it/Immagini/file/CPT\\_FINALE.pdf](http://www.medicisenzafrontiere.it/Immagini/file/CPT_FINALE.pdf) Medici Senza Frontiere, Rapporto sui centri di permanenza temporanea e assistenza, pubblicato nel gennaio 2004.

possono produrre al loro interno problematiche d'altro genere come l'insorgere nei soggetti emarginati di specifiche difficoltà di integrazione nel tessuto sociale.

Anche a causa di questo apparato vacillante non viene così agevolato l'inserimento sociale. Inoltre, a dare un ulteriore contributo negativo, troviamo l'affermarsi di certe opinioni nella gente comune, come il ritenere che molti stranieri una volta giunti in un paese più sviluppato, incapace di gestire questi flussi migratori, finiscano inevitabilmente per delinquere. Tutto ciò determina nei cittadini una maggiore richiesta di sicurezza rispetto alle circostanze ordinarie che uno Stato deve di norma affrontare.

### *1.3 Stranieri e criminalità. La sicurezza nel sentire comune*

Lo Stato di Diritto secondo la definizione di un noto dizionario è:

Organismo politico che fonda la sua legittimità non solo sul potere arbitrario del sovrano, ma su una costituzione, che tutela i diritti fondamentali del cittadino e stabilisce la distribuzione del potere fra i vari apparati di governo. Lo stato di diritto nacque sul finire del XVIII secolo dal superamento di quello assoluto e si perfezionò in seguito grazie al contributo del pensiero liberale e democratico.<sup>19</sup>

---

19. Dizionario di storia, Bruno Mondadori S.p.a., Milano, 1995.

Partendo dalla definizione di cui sopra si può osservare che, secondo la teoria del diritto, lo Stato di Diritto debba essere inteso come contrapposto all'assolutismo, soprattutto per ciò che riguarda l'aspetto normativo.

Tuttavia secondo l'interpretazione proposta da Michel Foucault la contrapposizione tra assolutismo e Stato di Diritto ha a che fare con differenze d'altro genere. In epoca contemporanea lo studio delle monarchie è generalmente visto come facente riferimento all'esclusiva figura del monarca, tuttavia afferma il filosofo francese:

Ma significa dimenticare un elemento storico fondamentale, che cioè le monarchie occidentali si sono edificate come sistemi di diritto, si sono pensate attraverso teorie del diritto ed hanno fatto funzionare i loro meccanismi di potere nella forma del diritto.<sup>20</sup>

Infatti per comprendere il problema bisogna andare oltre quell'idea che lega la figura rappresentativa del potere alle leggi, nel tentativo di capire l'influenza che il potere ha nel sentire comune, e i rapporti che legano quest'ultimo al potere stesso, secondo Foucault:

È nel campo dei rapporti di forza che bisogna tentare di analizzare i meccanismi di potere. Così sfuggiremo a questo sistema Sovrano-Legge che per tanto tempo ha affascinato il pensiero politico. E, se è vero che Machiavelli fu uno dei pochi – ed era questo probabilmente lo scandalo del suo "cinismo" – a pensare il potere del principe in termini di rapporti di forza, bisogna forse fare ancora un passo, rinunciare al personaggio del Principe e decifrare i meccanismi di potere a partire da una strategia immanente ai rapporti di forza.<sup>21</sup>

---

20. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 78.

21. *Ibidem*, p. 86.

L'analisi storica di Foucault mira a fare chiarezza sul fatto che già i governi monarchici della modernità fossero simili allo Stato di Diritto nella dicotomia legge-potere. Tuttavia sembra evidente che la prospettiva di Foucault non fosse quella di elevare gli stati monarchici a modello, ma di guardarli come il punto di partenza sul quale sviluppare un'analisi volta a comprendere le ragioni storiche che hanno poi generato i meccanismi di potere degli odierni stati democratici liberali.

La comprensione di questi meccanismi rende possibile svolgere una ricerca con la quale comprendere in che modo oggi il potere agisca secondo le stesse regole del passato e con la stessa determinazione. La novità consiste nel fatto che le strategie del potere sono oggi più complesse e capillari:

In fondo, malgrado le differenze di epoche e di obiettivi, la rappresentazione del potere è sempre stata ossessionata dalla monarchia. Nel pensiero e nell'analisi politica non si è ancora tagliata la testa al re. Di qui l'importanza che viene ancora data nella teoria del potere al problema del diritto e della violenza, della legge e dell'illegalità, della volontà della libertà, e soprattutto dello Stato e della sovranità (anche se non è più interrogata nella persona del sovrano ma in quella di un essere collettivo).<sup>22</sup>

Questa tesi foucaultiana punta a contestare il regime di governamentalità dell'epoca contemporanea, la capillarità con cui il potere si organizza e i meccanismi che da essi derivano; tuttavia il filosofo francese va ben oltre quando sottolinea ciò che può verificarsi quando gli Stati giungono ad adottare misure extralegali pur di tenere sotto controllo alcuni avvenimenti che possiamo chiamare straordinari.

Alcune riflessioni sul problema della sicurezza in Italia relativamente alla presenza di stranieri sul territorio fanno riflettere proprio in questi termini.

---

22. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 79.

Spesso si sente dire che l'aumento della microcriminalità nelle nostre città è strettamente legato all'eccessiva presenza di stranieri sul territorio, con la conseguenza che *“tutti vogliono espellere i clandestini, liberare i quartieri infestati dalla criminalità”*.<sup>23</sup>

Tuttavia è ancora Dal Lago a sottolineare l'infondatezza di certe argomentazioni tanto che:

*[...] l'Italia è uno dei paesi meno invasi dell'Occidente. L'allarme criminalità chiama in causa pochi quartieri degradati delle grandi città, ma nessuno dice nulla di tutti gli immigrati che lavorano pacificamente, e in nero, privi di diritti e garanzie [...]*.<sup>24</sup>

Ciò non lascia intendere soltanto che in una politica del rifiuto e della non integrazione si potrebbero rintracciare buona parte delle responsabilità e delle conseguenze dei comportamenti di chi si trova spesso a delinquere per procurarsi il necessario per sopravvivere in assenza di oneste alternative, ma anche che vi sia alla base di ciò una richiesta di sicurezza che non sorge spontanea nel richiedente ma che forse viene stimolata dal potere stesso.

In un'intervista rilasciata al quotidiano "Le Matin" nel novembre del 1977 Foucault, parlando del caso riguardante l'estradizione di Klaus Croissant, spiega:

Questa volontà di esasperare le cose fa parte d'altro canto del gioco della paura che il potere ha messo in atto ormai da anni. Tutta la campagna sulla sicurezza pubblica deve essere corroborata – perché sia credibile e politicamente redditizia – da misure spettacolari che provino la capacità del governo di agire velocemente e ben al di sopra

---

23. A. Dal Lago, *Giovani, stranieri e criminali*, Manifestolibri, Roma 2001, p. 39.

24. *Ibidem*, p. 39.

della legalità. Oramai la sicurezza è al di sopra delle leggi. Il potere ha voluto mostrare che l'arsenale giuridico è incapace di proteggere i cittadini.<sup>25</sup>

Se, come abbiamo teorizzato in precedenza, è vero che nei centri d'accoglienza il diritto è sospeso, allora è possibile che si stia verificando qualcosa di analogo a quanto avvenuto nella Francia degli anni '70 del '900, dove la lotta al terrorismo giustificava da parte dello stato l'applicazione di misure extralegali; quindi, come affermava Foucault in quell'occasione *“oramai la sicurezza è al di sopra delle leggi”*.

Inoltre, riguardo al concetto di “difesa della società”, Foucault evidenzia come ad un certo punto essa finisca per essere vista dal potere come una novità, in quanto *“effettivo principio di funzionamento”*<sup>26</sup>, e dunque, così come col sistema delle prigioni si vuole difendere la società da reati e pericoli, pare che la stessa cosa potrebbe avvenire nei confronti degli stranieri, non soltanto per via dell'atteggiamento tenuto dall'apparato statale nei *centri di identificazione ed espulsione (CIE)*, ma anche negli argomenti di partiti politici, come la lega nord in Italia, che fomentano nei confronti degli stranieri un atteggiamento di diffidenza, sottolineandone un'inesistente inclinazione al crimine.

Si ha come l'impressione che divulgare l'idea di una pericolosità, indicata nella figura dello straniero, sia più un qualcosa che torna utile ad un certo tipo di istanze di potere e non che si tratti di un pericolo effettivamente esistente.

---

25. M. Foucault, *La strategia dell'accerchiamento conversazioni e interventi 1975-1984*, (a cura di) S. Vaccaro, Duepunti edizioni, Palermo 2009, p. 63.

26. *Ibidem*, p. 115.

Inoltre, da quanto finora detto, è evidente nei tentativi di diversi interventi legislativi dello Stato italiano: essi non hanno mirato realmente ad intimidire chi clandestinamente tenta di raggiungere le nostre coste, e pur ammettendo che questo sia stato tentato, non pare che abbia sortito gli effetti sperati.

Nel 2013 ben due naufragi hanno causato la morte di decine di persone che sulle cosiddette “carrette del mare” tentavano di raggiungere le nostre coste. Nonostante il legislatore italiano abbia negli anni passati reso le pene più severe nei confronti di chi favorisce l'ingresso illegale in Italia e abbia introdotto nel sistema penale il reato di immigrazione e soggiorno illegale, i fatti di cronaca recente dimostrano che tali interventi legislativi non siano riusciti a frenare in alcun modo i flussi migratori dai paesi poveri verso l'Europa.

La legge 94 del 2 luglio 2009 ha introdotto in Italia il reato di *immigrazione illegale* suscitando critiche su più fronti, fino ad essere dichiarata illegittima dalla Corte Costituzionale su alcuni punti. Di fatto la legge in questione prescrive l'ordine, allo straniero irregolare, di lasciare il territorio entro sette giorni dalla notifica, le norme che prevedevano le pene detentive sono state dichiarate illegittime e in piena violazione dei diritti umani. Tuttavia le misure di allontanamento coatto, anch'esse previste dalla legge in questione, non vengono quasi mai applicate, anche e soprattutto per via degli eccessivi costi che esse avrebbero per lo Stato. Inoltre una forma di detenzione rimane in atto, poiché è previsto anche l'internamento nei Centri di Identificazione ed Espulsione qualora lo straniero irregolare venga trovato sprovvisto del permesso di soggiorno.

Altro tentativo recente è stato quello di creare accordi con i paesi d'origine degli stranieri. Ciò è recentemente avvenuto con la Libia, ma anche questo tentativo non



sembra aver ottenuto gli scopi dichiarati. Il trattato in questione (noto come trattato di Bengasi) in applicazione dei patti stabiliti verrà condannato nel febbraio 2012 dalla *Grande Camera della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo* per aver violato i diritti della persona umana.

Il trattato di Bengasi stipulato sotto il governo Berlusconi nel 2008 è stato di recente sostituito da un nuovo accordo stipulato sotto il governo Monti nel giugno del 2012. Qui al concetto di “respingimento” veniva sostituito il concetto di “attività in acque internazionali”; tuttavia sono previste dai due stati le stesse intenzioni dichiarate nel precedente patto per ciò che concerne il tentativo di limitare i flussi migratori dall'Africa verso l'Italia.

Se tutto ciò non riguardasse il fallimento di chi ha legiferato in questa direzione potrebbe piuttosto trattarsi di quella che Foucault chiama la “*strategia dell'accerchiamento*”: “diffondere paura, fare gesti esemplari, intimidire”.<sup>27</sup>

Ne è un esempio il fatto che molti stranieri che giungono in Italia senza un visto spesso non vengano accompagnati alla frontiera né realmente rimandati indietro in maniera coatta, ma vengono lasciati in Italia dopo che viene loro dato un foglio di via che viene quasi sempre ignorato lasciando che gli stranieri rimangano in Italia illegalmente. D'altro canto ciò è comprensibile se pensiamo che quest'ultima condizione è preferibile a quella di tornare in paesi poverissimi o in paesi di guerra.

Tornando al ruolo dello Stato. Se, come siamo portati a pensare,

---

27. M. Foucault, *La strategia dell'accerchiamento conversazioni e interventi 1975-1984*, (a cura di) S. Vaccaro, Duepunti edizioni, Palermo 2009, p 116.

*Il ruolo della giustizia è dunque quello di proteggere lo stato contro pericoli che, minacciano la società che lo stato ha a sua volta il compito di proteggere,*<sup>28</sup>

viene da chiedersi per quale ragione allora è lo stesso Stato ad indicare determinate categorie di stranieri come una minaccia; perché non viene applicata nessun tipo di misura preventiva al fine di evitare le scelte criminose che sono spesso dettate dalla disperazione; perché non ci si muove verso quella politica dell'integrazione che fornirebbe maggiori garanzie a quella maggioranza di stranieri che lavora onestamente senza essere un pericolo ma, piuttosto, una risorsa?

La ragioni di questa noncuranza dell'apparato statale italiano potrebbe essere causata dal fatto che quella minoranza di stranieri che finiscono per delinquere sono, in assenza di un nemico reale, un fittizio e tuttavia utile pericolo cui lo stato rivolge le sue attenzioni, se è vero che:

Il rapporto di uno stato con la popolazione si instaura essenzialmente sotto forma di ciò che potremmo chiamare "patto di sicurezza". Un tempo lo stato poteva dire: «Vi darò un territorio», o «Vi garantisco che potrete vivere in pace all'interno delle vostre frontiere». Era il patto territoriale, e la garanzia delle frontiere era la grande funzione dello stato. Oggi la questione delle frontiere non si pone affatto. Quel che lo stato propone come patto al suo popolo è: «Sarete protetti».<sup>29</sup>

Ma se questo meccanismo fosse vero è intuitivo che in assenza di un reale nemico bisogna trovarne uno affinché lo Stato possa tenere in vita la promessa che lega il cittadino a chi ha il compito di proteggerlo.

---

28. M. Foucault, *La strategia dell'accerchiamento conversazioni e interventi 1975-1984*, (a cura di) S. Vaccaro, Duepunti edizioni, Palermo 2009, p. 117.

29. *Ibidem*, p. 71.

Inoltre Foucault, a partire dal 1976, parla di un nuovo modo di regolazione della società che designa col concetto di *bio-potere* o *biopolitica* che consiste nello “istallare dei meccanismi di sicurezza attorno a quanto di aleatorio vi è in ogni popolazione di esseri viventi”.<sup>30</sup>

Vien da chiedersi se sia possibile che lo Stato italiano utilizzi dei “meccanismi di sicurezza” (per l'appunto!) attorno a chi deve essere percepito a-priori come un pericolo.

Se la risposta fosse positiva, bisogna allora passare all'analisi delle ragioni di questa scelta da parte di un governo, e che genere di vantaggi esso potrebbe ricavarne.

Ciò che preoccupa è che assecondando questi meccanismi “*rischiamo di entrare in un regime in cui la sicurezza e la paura si sfidano e si rilanciano l'un l'altra*”.<sup>31</sup>

Bisogna dunque comprendere a chi possa tornare utile il sedimentarsi di questo tipo di strutture.

#### *1.4 La richiesta di sicurezza e il ruolo del potere politico*

Come abbiamo più volte affermato secondo l'elaborazione foucaultiana l'ossessione del potere è quella di avere il controllo in maniera capillare e costante.

---

30. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, (a cura di) M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, p. 212 .

31. M. Foucault, *La strategia dell'accerchiamento conversazioni e interventi 1975-1984*, (a cura di) S. Vaccaro, Duepunti edizioni, Palermo 2009, pag. 80.

La vocazione dello stato è di essere totalitario, cioè di avere tutto perfettamente sotto controllo. Continuo a pensare tuttavia che uno stato totalitario in senso stretto è uno stato nel quale i partiti politici, gli apparati di stato, o sistemi istituzionali, l'ideologia si congiungono in una specie di unità controllata dall'alto in basso, senza incrinature, senza lacune né possibili deviazioni.<sup>32</sup>

Inoltre, una politica alla ricerca di consensi sarà orientata a promettere sicurezza. Ciò avviene nella misura in cui vi è un nemico da combattere: durante gli anni di piombo, come è noto, il nemico contro cui gli Stati promettevano protezione era il terrorismo. Nell'Italia degli ultimi venti anni pare che il nemico di riferimento sia stato spesso identificato con un pericolo fittizio, rendendo lo straniero un nemico utile ai giochi di una certa politica. Questo ha prodotto un atteggiamento xenofobo fondato su premesse prive di un qualche fondamento accettabile razionalmente:

Quanto più il “qualcosa” immaginario (volta per volta politico, simbolico, storico, culturale, ideale eccetera) che i membri di una società chiamano nazione avanza una pretesa di esistere, di essere reale, tanto più avrà bisogno di “nemici” che ne definiscano simbolicamente i confini. Ecco perché, per esempio, un movimento come la Lega nord, che pure difende (o crede di difendere) i prosaici interessi materiali dei suoi elettori, pratica una xenofobia iperbolica, insensata, “irrazionale”, nei confronti degli extracomunitari.<sup>33</sup>

Così è accaduto che, nella recente scena sociale italiana, l'immigrato ha di fatto ricoperto il ruolo di “utile nemico”, diventando il bersaglio facile da aggredire, trattandosi soprattutto di un individuo privo di tutele giuridiche e politiche.

---

32. M. Foucault, *La strategia dell'accerchiamento conversazioni e interventi 1975-1984*, (a cura di) S. Vaccaro, Duepunti edizioni, Palermo 2009, p. 117.

33. A. Dal Lago, *Non-Persone, l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 46.

Tuttavia questa ostilità apparentemente simbolica si è tradotta poi in una ostilità di fatto nel sentire comune. Ciò ha spianato la strada a quel potere politico che, a partire dalla richiesta di sicurezza da parte dei cittadini, ha impostato le sue proposte di difesa dal nemico:

Tuttavia, queste opinioni di senso comune, per quanto scientificamente false, sono socialmente “vere” perché efficaci e capaci di cristallizzarsi in dogmi sociali. Secondo la teoria sociologica il senso comune è costituito da “ciò che tutti pensano”.<sup>34</sup>

Affermandosi l'idea che una determinata categoria di stranieri altro non siano che dei veri e propri disturbatori della quiete sociale, ha portato l'opinione pubblica a ritenere che chi proviene da qualche parte povera del pianeta giungendo in un paese ricco finisce prima o poi per tradurre la sua insoddisfazione sociale in crimine.

È sulla base di questo pregiudizio, purtroppo consolidato, che compaiono in scena una serie di altri attori che sfruttano la situazione per i loro fini.

La paura dello straniero diviene così una risorsa utilizzabile per ogni scopo: per i media, una fonte continua di sensazioni forti, per gli imprenditori morali o politici un'occasione di procurarsi consenso.<sup>35</sup>

Alcuni media diffondono con costanza un'informazione della paura utilizzando un “nemico stabile” cui affidare il colpo di scena di cui i quotidiani quando si occupano di cronaca hanno oramai costantemente bisogno:

---

34. A. Dal Lago, *Non-Persone, l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 51.

35. *Ibidem*, p. 68.

Da un punto di vista testuale, l'esistenza di un canovaccio narrativo ricorrente rivela un meccanismo stabile di produzione mediale della paura. Definisco come "tautologico" questo meccanismo quando la semplice enunciazione dell'allarme (in questo caso "l'invasione di immigrati delinquenti") dimostra la realtà che esso denuncia.<sup>36</sup>

Determinatosi questo meccanismo, alcune strutture del potere manipolano le circostanze e propongono un'offerta di sicurezza in cambio del consenso di cui hanno bisogno.

Si combatte così quello che il potere definisce pericoloso e il cittadino comune reputa il molestatore degli equilibri civili.

Grazie alla comparsa del cittadino che protesta, e cioè della "vittima dell'immigrazione", le reazioni o conferme soggettive si traducono inevitabilmente in risorsa politica, alimentando le retoriche dei gruppi politici che "rappresentano" i cittadini.<sup>37</sup>

Possiamo così affermare che questo tipo di distanze provocano un atteggiamento di rifiuto dello straniero che non è verificabile solamente negli atteggiamenti politici e sociali, ma che trova un palese riscontro anche nel linguaggio con cui vengono indicati gli "stranieri poveri" che giungono in Italia:

La mia tesi è che gli stranieri giuridicamente illegittimi (migranti regolari, irregolari o clandestini, nomadi, profughi) siano le categorie più suscettibili di essere trattati come non-persone. Si pensi soltanto, per cominciare, ai limiti che il linguaggio pone alla rappresentazione di queste categorie di esseri umani [...] uno straniero sarà volta per volta un "extracomunitario", un "immigrato", un "clandestino", un "irregolare",

---

36. A. Dal Lago, *Non-Persone, l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 73.

37. *Ibidem*, p. 75.

categorie che non si riferiscono mai a qualche autonoma caratteristica del suo essere, ma a ciò che egli *non è* in relazione alle nostre categorie: non è europeo, non è un nativo, non è un cittadino, non è in regola, non è uno di noi.<sup>38</sup>

In questo frangente si insinua quel meccanismo che Foucault chiama la “strategia dell'accerchiamento”, di cui abbiamo parlato nelle pagine precedenti, non deve però prendere il sopravvento l'idea che questo tipo di dispositivo sia una perversione della società, ma che si tratti di una precisa e consolidata strategia politica. Come infatti sottolinea Alessandro Dal Lago:

Non si tratta di un esempio di “effetto perverso dell'azione sociale”, che dipenderebbe dall'illogicità intrinseca dell'agire umano rispetto agli standard ideali, ma del fatto che il mantenimento della paura tra i cittadini può divenire un ottimo obiettivo politico, “logico” come tanti altri.<sup>39</sup>

Questo tipo di atteggiamento non è stato adottato soltanto da alcune fazioni politiche; spesso movimenti politici opposti in questi anni hanno più volte manifestano, in maniera non troppo celata, preoccupazioni sulla presenza di stranieri sul nostro territorio.

Leggendo con attenzione i quotidiani nazionali non è raro incontrare dichiarazioni che si muovono nella direzione da noi descritta. Per esempio nel marzo del 1999 l'allora ministro della giustizia Oliviero Diliberto interrogato sul problema della microcriminalità in Italia dichiarava al quotidiano *La Repubblica*:

---

38. A. Dal Lago, *Non-Persone, l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 213.

39. *Ibidem*, p. 116.

Se vogliamo riforme in senso garantista del sistema penale, dobbiamo procurarci il consenso dell'opinione pubblica, e quindi dobbiamo tranquillizzarla sulla sicurezza.<sup>40</sup>

Sono proprio affermazioni come questa ad evidenziare che il problema del consenso, che viene a porsi sempre in ambienti politici, è qui connesso al tema della richiesta di “sicurezza” da parte della pubblica opinione. È in questo gioco delle parti che Michel Foucault ha individuato lo spazio entro il quale il potere si insinua con i suoi strumenti di controllo:

[...] quand je pense à la mécanique du pouvoir, je pense à sa forme capillaire d'exister, au point où le pouvoir rejoint le grain même des individus, atteint leur corps, vient s'insérer dans leurs gestes, leurs attitudes, leurs discours, leur apprentissage, leur vie quotidienne.<sup>41</sup>

---

40. A. Dal Lago, *Non-Persone, l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 94.

41. M. Foucault, *Entretien sur la prison : le livre et sa méthode*, in *Dits et écrits 1954-1988, tome II texte n°156*, éditions Gallimard, Paris 1994, p. 741.

«Quando penso ai meccanismi del potere, ho in mente le sue capillari forme di esistenza, il punto in cui si insinua negli individui, tocca i loro corpi e si inserisce nelle loro azioni, atteggiamenti, discorsi». (Traduzione in: Steven Lukes, *Il potere. Una visione radicale*, Vita e pensiero, Milano 2007, p. 100 ).



## Capitolo secondo

### Sul concetto di “straniero” nella filosofia di Hannah Arendt

#### 2.1 Vita naturale ed esistenza politica: *Zoé e Bíos*. La “perdita del mondo”

Siamo soliti indicare col termine *vita* quell'insieme di funzioni che garantiscono ad un organismo umano, animale o vegetale, di conservarsi, riprodursi ed interagire col suo ambiente.

Tuttavia relativamente all'essere umano sarebbe riduttivo limitarsi a pensare la vita come semplice sussistenza delle funzioni biologiche, di crescita e di riproduzione. Per un essere umano una vita feconda e produttiva include dei percorsi di relazione e il soddisfacimento di bisogni che, per quanto secondari da un punto di vista strettamente biologico, costituiscono le fondamenta dell'intero arco vitale nel suo complesso, ancor di più pensando alla definizione aristotelica secondo cui l'uomo è animale politico e dunque sociale per natura.

I greci usavano definire la vita naturale e meramente biologica di ogni essere organico col termine *Zoé*; distinguevano poi col termine *Bíos* l'aspetto della vita dell'essere umano in cui egli afferma la sua unicità, la quale non potrebbe compiersi se non nel confronto con gli altri suoi simili.

Come precisa Giorgio Agamben nell'introduzione a *Homo sacer*:

I greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola *vita*. Essi si servivano di due termini, semanticamente e morfologicamente distinti, anche se riconducibili a un etimo comune: *zoé*, che esprimeva il semplice fatto

di vivere comune a tutti gli esseri viventi (animali, uomini o dèi) e *bíos*, che indicava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo.<sup>42</sup>

Dalla lettura di questa semplice definizione si può avvalorare l'idea che uno degli aspetti primari che distinguono un essere umano dagli altri viventi non risiede in una peculiarità del corpo vitale, ma nel fatto che esso opera nel mondo come *singolo* o relazionandosi ad un *gruppo*, il vivere in una comunità generalmente implica il sussistere di un contesto politico.

È anche per questa ragione che diversi studiosi hanno fondato gran parte del loro lavoro a partire dal primo dei due aspetti della vita (*Zoé*), e cioè quella più strettamente legata al *corpo*, per giungere all'elaborazione di un pensiero più complesso che indaga le caratteristiche della seconda nozione di vita (*Bíos*). Tra gli altri Michel Foucault dedica in *Sorvegliare e punire* tutta la prima parte del testo al *corpo del condannato*, prestando attenzioni al tema anche in altre circostanze; ne *La volontà di sapere*, a proposito di vita biologica ed esistenza politica, leggiamo:

Ma quel che si potrebbe chiamare “soglia di modernità biologica” di una società si colloca nel momento in cui la specie entra come posta in gioco nelle sue strategie politiche. Per millenni l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente e, inoltre, capace di esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente.<sup>43</sup>

---

42. G. Agamben, *Homo sacer, il potere e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 3.

43. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 127. Al concetto di *Biopolitica* verrà dedicata l'ultima parte di questo lavoro dove si tenterà di comprendere come esso sia stato trattato da Foucault e quali sviluppi ha in seguito conosciuto grazie agli studi di studiosi come Roberto Esposito che si sono interessati a questo aspetto del pensiero foucaultiano. Lo scopo sarà quello di proporre una lettura del tema in questione nel tentativo di comprendere quale relazione potrebbe esserci tra i concetti cardine trattati in questo lavoro, ovvero lo straniero, l'immigrazione l'interesse che a tutto ciò rivolgono gli Stati con le loro leggi, e i concetti di *bio-politica*, *bio-potere*, *bio-storia* e *bio-economia*.

Qualche decennio prima di Foucault, e da altri punti d'osservazione, anche Hannah Arendt ha concentrato i suoi sforzi nel tentativo di comprendere il ruolo del *corpo* connesso alle dinamiche del potere, sviluppando delle idee che verranno in parte accolte dallo stesso filosofo francese, anche se, come è noto, in Foucault la centralità attribuita al corpo è sempre correlata allo stretto rapporto che lega quest'ultimo ad un modello di potere che intende, in primo luogo, conoscerlo e disciplinarlo.

Nonostante le diversità di pensiero, nei due filosofi appena citati si riscontra il tentativo di comprendere il ruolo esercitato dal corpo nella storia; e se Foucault si è concentrato più sulle ragioni che hanno storicamente spinto alcune istanze del potere ad interessarsene, in Arendt si sottolinea il fatto che proprio il corpo altro non è che il mezzo attraverso il quale l'individuo, interagendo con l'ambiente circostante, sviluppa e afferma quell'aspetto della vita che si caratterizza per tutta una serie di peculiarità che hanno a che fare con la politica, e ciò nonostante il corpo sia per sua stessa natura inalienabile.<sup>44</sup>

Il corpo può tuttavia essere controllato, addomesticato o addirittura nascosto.

Compiendo un parallelismo storico Hannah Arendt nota che nella modernità il corpo assume una funzione nuova rispetto all'antichità, in particolare nel dominio del lavoro fisico. Col mutare del lavoro muta, sotto certi aspetti, anche il concetto che si ha del corpo, esso comincia ad essere visto come gestibile e non più come qualcosa da occultare in determinati momenti dell'esistenza quotidiana. Nella modernità vengono quindi separati i momenti intimi e riservati da quelli della vita pubblica

---

44. «Il corpo diventa la quintessenza di ogni proprietà perché è la sola cosa che non si può spartire nemmeno se si vuole» in H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p.118.

dell'individuo, questi ad un certo punto della storia recente assume la piena titolarità di un corpo.

La distinzione tra la dimensione pubblica e quella privata, considerata dal punto di vista della sfera privata piuttosto che da quello del corpo politico, corrisponde alla distinzione tra cose che dovrebbero essere mostrate e cose che dovrebbero essere nascoste. Solo l'età moderna, nella sua ribellione contro la società, ha scoperto come sia ricco e multiforme il dominio dell'occulto nelle condizioni dell'interiorità; ma colpisce il fatto che dall'inizio della storia ai giorni nostri sia sempre stata la parte corporea dell'esistenza umana a dover essere celata nella sfera privata (tutte le cose connesse con le necessità del processo vitale) che prima dell'età moderna comprendeva tutte le attività che servivano alla sussistenza dell'individuo e alla sopravvivenza della specie. Segregati erano i lavoratori che “con i loro corpi provvedono alle necessità corporali della vita”, e le donne che con i loro corpi assicurano la sopravvivenza fisica della specie. Donne e schiavi appartenevano alla stessa categoria ed erano segregati non solo perché appartenevano a qualcuno ma perché la loro vita era “laboriosa”, dedicata alle funzioni corporali.<sup>45</sup>

Infatti se pensiamo all'attività lavorativa della modernità, con particolare riguardo a quella della fabbrica, osserviamo in Arendt delle analogie che compaiono anche in Foucault: il filosofo francese connette l'educazione cui è sottoposto il corpo in una fabbrica alla rieducazione dei corpi nelle prigioni; Arendt valutando il lavoro industriale lo paragona al ruolo svolto dal corpo della donna e l'emancipazione di essa nelle strutture della società. Viene così attribuita alla modernità l'evoluzione di prospettiva nel considerare il corpo come qualcosa che può essere mostrato.

Agli inizi dell'età moderna, quando il “libero” lavoro ebbe perduto il suo posto nascosto nella sfera privata della casa, i lavoratori furono isolati e segregati dalla comunità come

---

45. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p.78.

criminali dietro alti muri e sotto costante sorveglianza. Il fatto che l'età moderna abbia emancipato le classi lavoratrici e le donne pressoché nello stesso momento storico dev'essere certamente noverato tra le caratteristiche di un'età che non crede più che le funzioni corporee e le attività materiali debbano essere nascoste. È tutt'al più sintomatico della natura di questi fenomeni che gli scarsi resti di *privacy* in senso stretto anche nella nostra civiltà si riferiscono alle “necessità” nel senso originario di essere necessitati per il fatto di avere un corpo.<sup>46</sup>

Tuttavia ciò che nella modernità muta, rispetto all'antichità, non è soltanto l'avvenimento che riguarda il palesarsi dei corpi, ma con l'abolizione della schiavitù si viene a determinare anche una trasformazione delle dinamiche sociali: non c'è più, almeno non dichiaratamente, una categoria di esseri umani che al posto d'altri si fa carico di quel peso logorante per la vita biologica che è conseguente alla fatica del lavoro fisico:

Il fardello della vita biologica, che opprime e consuma lo spazio vitale specificamente umano tra la nascita e la morte, può essere eliminato solo dall'uso di servi, e la funzione principale degli schiavi antichi era piuttosto di portare il fardello del consumo nella casa che di produrre per la società in genere.<sup>47</sup>

Questo aspetto del pensiero di Arendt conduce a riflettere sul fatto che in epoca recente le società occidentali, col mutare delle circostanze storiche, forse non hanno del tutto abolito la figura del servo e dello schiavo; è evidente che determinati lavori più servili e logoranti siano spesso rimessi a figure marginali della società, una nuova figura che possiamo chiamare *schiavo moderno*.

---

46. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, pp. 78-79.

47. *Ibidem*, pp. 124-125.

Nell'anno 2010 la rivista filosofica *Ragion pratica* ha dedicato un intero numero alla figura dello *schiaivo moderno*, inserendo i migranti tra gli individui sottomessi a queste nuove forme di sfruttamento.

Nella presentazione al XXXV numero della rivista, Mauro Barberis e Costanza Margiotta scrivono:

[...] l'ombra della schiavitù segue la storia della libertà: né la fine del mondo classico, né la rivoluzione cristiana, né le dichiarazioni dei diritti e le rivoluzioni del Settecento, né l'affermarsi delle costituzioni democratiche e dei cataloghi dei diritti umani del Novecento, sono valsi a sradicare del tutto forme di dipendenza personale e sociale che ci siamo affrettati a ritenere superate.

Non c'è più, certo, la «vecchia» schiavitù, definita come la proprietà giuridica di un essere umano da parte di un altro essere umano; a livello internazionale la tratta degli schiavi e la schiavitù sono stigmatizzati come «crimini contro l'umanità» (Conferenza di Durban, 2001) [...]

Ma ci sono «nuove» schiavitù e «nuove tratte», situazioni di controllo totale del corpo, del tempo e della vita di esseri umani che corrispondono alla proprietà come il possesso o la detenzione, quest'ultima anche nel senso penalistico della parola: nuove schiavitù che riguardano donne, bambini e migranti in genere.<sup>48</sup>

È il caso di tutti quegli stranieri privi di permessi di soggiorno: tale condizione esclude questi individui dai diritti che riguardano le altre categorie di lavoratori, ne derivano così prestazioni d'opera a costi bassissimi, negazione di diritti basilari e rischi per la salute decisamente più alti. Accettando questa analisi sembra che

---

48. M. Barberis e C. Margiotta, presentazione in *Ragion pratica*, XXXV 2010, p. 330

Dello stesso numero meritano di essere segnalati due articoli dedicati alle nuove forme di schiavitù e che guardano alla figura dello straniero come soggetto debole sottoposto a condizioni lavorative di sfruttamento: T. Casadei, *La schiavitù «dei contemporanei»*, pp. 333-343; G. Palmisano, *Dagli schiavi ai migranti clandestini: la lotta al traffico di esseri umani in una prospettiva internazionalistica*, pp. 469-482.

determinati meccanismi di sfruttamento del corpo altrui siano mutati nel loro *habitus*, ma non nella loro funzione sociale subordinante.

L'orizzonte di senso per ogni essere umano, secondo Arendt, è rintracciabile nella sua dimensione politica e sociale, dove gli individui si attribuiscono e si scambiano un valore che non può essere ritrovato in nessun altro ambito se non in quello dei legami umani:

Ma gli uomini nella pluralità, cioè, gli uomini in quanto vivono, si muovono ed agiscono in questo mondo, possono fare esperienze significative solo in quanto possono parlare e darsi scambievolmente un senso.<sup>49</sup>

Proprio per tale ragione, non solo sottoporre alcuni individui a condizioni lavorative logoranti ne altera la buona salute della vita corporea - quella che i greci chiamavano *Zoé* - ma negando loro un'interazione politica e sociale, simile a quella che possiedono gli altri individui che vivono nello stesso stato-nazione, finendo per ostacolarne anche uno sviluppo dell'esistenza nei termini di ciò che i greci chiamavano *Bíos*.

La definizione di *Vita Activa* include in sé stessa una tripartizione di significati e modi di vivere l'esistenza nella sua piena compiutezza, in cui i tre momenti non vanno separati ma letti come consequenziali: l'*attività lavorativa* viene distinta come momento entro il quale l'essere umano mira al sostentamento e al reperimento di tutto ciò che necessita alla sua sopravvivenza; questo primo passaggio viene distinto dall'*operare* che consiste nel superare i limiti dell'attività lavorativa e nello svolgimento della vita mondana; ed infine il momento culminante, in cui l'essere

---

49. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 9.

umano esplicita se stesso, che viene individuato nell'*agire*, che è affermazione del sé e dei suoi orizzonti di significato.<sup>50</sup>

Arendt stessa, nell'esprimere le sue considerazioni riguardo i vantaggi acquisiti nella modernità dai lavoratori e dalla loro emancipazione, avanza delle perplessità sul rapporto esistente tra emancipazione del lavoratore e acquisizione di nuove libertà:

L'emancipazione del lavoro e la concomitante emancipazione delle classi lavoratrici dall'oppressione e dallo sfruttamento certamente significò un progresso nella direzione della non-violenza. È molto meno certo che fosse progresso anche nella direzione della libertà.<sup>51</sup>

Le lettura del problema non va svolta guardando ai semplici mutamenti che interessano le relazioni di potere tra soggetti politici, né nell'attenuarsi di tutte quelle tensioni tra le classi sociali che la storia ha visto cambiare radicalmente. Bisogna andare svolgere un'analisi storica per ritrovare quella metamorfosi che subisce il lavoro stesso, ed è proprio l'atteggiamento che l'uomo comincia ad avere nei

---

50. «Con il termine *vita activa*, propongo di designare tre fondamentali attività umane: l'attività lavorativa, l'operare e l'*agire*; a ciascuna di esse corrisponde infatti una delle condizioni base cui è sottoposta la vita dell'uomo sulla terra.

L'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale dalla stessa attività lavorativa. La condizione umana di quest'ultima è la vita stessa.

L'operare è la prassi che corrisponde al momento non-naturale dell'esistenza umana, che non è assorbito nel ciclo vitale sempre ricorrente della specie e che, se si dissolve, non è compensato da esso. Il frutto dell'operare è un mondo "artificiale" di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale. I confini di questo mondo comprendono ogni vita individuale, mentre il significato stesso dell'operare sta nel trascendere quei limiti. La condizione umana dell'operare è la sfera mondana.

L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che più uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra. Anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, tuttavia questa pluralità è specificamente la condizione – non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* – di ogni vita politica.» in H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, pp. 13-14.

51. *Ibidem*, p. 135.



confronti del lavoro ad essere analizzato. Nella distinzione che Arendt compie tra *Homo faber* e *animal laborans* si chiarisce questo tipo di considerazione:

Questo elemento di violazione e di violenza è presente in ogni fabbricazione, e l'*homo faber*, il creatore del mondo artificiale umano, è sempre stato un distruttore della natura. L'*animal laborans*, che con il suo corpo e con l'aiuto di animali domestici alimenta la vita, può essere il signore e padrone di tutte le creature viventi, ma rimane ancora il servo della natura e della terra; solo l'*homo faber* si comporta come signore e padrone di tutta la terra. Da che la sua produttività fu rappresentata nell'immagine di un Dio-Creatore, così che dove Dio crea *ex-nihilo*, l'uomo crea dalla sostanza data, la produttività umana dovette apparire come una rivolta prometeica, perché poteva erigere un mondo fatto dall'uomo solo dopo la distruzione di parte della natura creata da Dio.<sup>52</sup>

Riprendendo quell'aspetto del pensiero marxista che vede nel lavoro svolto dall'uomo il pericolo di un'alienazione nell'attività lavorativa col conseguente rischio di assorbire l'intera esistenza del lavoratore, Arendt rintraccia proprio nel lavoro un ulteriore ostacolo alla completa realizzazione della persona: l'alienazione nell'attività lavorativa allontana l'uomo dal relazionarsi con gli altri individui, fattore di sviluppo dell'agire politico di ciascuno, che non andrebbe negato a nessuno e al quale nessuno dovrebbe sottrarsi.

La sola attività che corrisponde strettamente all'esperienza della mancanza del mondo, o meglio alla perdita del mondo, che si verifica nella sofferenza, è il lavoro, dove il corpo umano, nonostante la sua attività, è anche ripiegato su se stesso, non si concentra su nient'altro che sul suo essere vivo, e rimane imprigionato nel suo metabolismo con la natura senza mai trascendere il ciclo ricorrente del proprio funzionamento.<sup>53</sup>

---

52. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 147.

53. *Ibidem*, p.120.

Arendt infatti non attribuisce importanza al lavoro guardandolo isolatamente, ma vi connette tutta una serie di fattori che sono determinanti per l'affermazione dell'individuo in una società. Ciò che infatti distingue il lavoro di uno schiavo dal lavoro tutelato da diritti e le sue indiscutibili inviolabilità è proprio la possibilità di una espressione di tipo politico del lavoratore, egli afferma se stesso non nel lavoro in quanto tale ma nell'agire in qualità di cittadino lavoratore:

La principale differenza fra il lavoro in schiavitù e il lavoro moderno, libero, non consiste nella libertà personale – libertà di movimento, attività economica e inviolabilità personale – posseduta dal lavoratore, ma nel fatto che egli è ammesso al dominio politico e pienamente emancipato come cittadino.<sup>54</sup>

Se vogliamo comprendere l'azione del singolo nella sua piena compiutezza non possiamo valutare come fattore secondario il rapporto con la collettività e, di conseguenza, l'interazione con altri individui che si adoperano per la collettività: è in questo che viene a svilupparsi quel momento dell'esistenza di ciascuno che possiamo ritenere pienamente politico sia a livello sociale che privato. Arendt, inoltre, non si limita all'analisi delle relazioni individuali proiettate in un futuro piuttosto vicino, ma aggiunge che bisogna misurarsi con la storia, guardando all'esistenza oltre i limiti di una singola vita umana. Mirando a valicare i limiti della singola esistenza e guardando a ciò che i posteri erediteranno dall'operato dei loro predecessori, Arendt aggiunge delle ragioni che coinvolgono il significato stesso della politica e della sfera pubblica nel suo complesso. Alcune pagine di *Vita activa* lasciano intuire come possa essere concepito il concetto aristotelico di *zòon politikòn*, il quale mira a

---

54. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, pp. 230-231.

vedere l'essere umano come un animale politico e sociale non accidentalmente, ma nella sua stessa essenza. Qui Arendt aggiunge che senza una relazione pubblica l'individuo viene privato di una sorta di immortalità politica.

Tra le varie privazioni subite in tal senso da uno straniero c'è quello della possibilità di dare un contributo politico e sociale alla comunità, sottraendogli l'opportunità di relazionarsi con quella sfera politica che rende l'individuo vivo nella memoria dei posteri.

Solo l'esistenza di una sfera pubblica e la susseguente trasformazione del mondo in una comunità di cose che raduna gli uomini e li pone in relazione gli uni con gli altri si fonda interamente sulla permanenza. Se il mondo deve contenere uno spazio pubblico non può essere costruito per una generazione e pianificato per una sola vita; deve trascendere l'arco della vita degli uomini mortali.

Senza questa trascendenza in una mortalità terrestre potenziale, nessuna politica, strettamente parlando, nessun mondo comune e nessun dominio pubblico, è possibile.<sup>55</sup>

Questa prospettiva che guarda alla politica come bene comune e che si proietta nella storia considerandola come qualcosa di ereditato e proiettato verso un ulteriore progresso, viene recepita da Arendt come la perdita di una virtù nelle società contemporanee. Questa modalità di guardare alla storia con trasversalità temporale veniva reputata fondamentale prima di noi da altre culture occidentali; l'uomo contemporaneo, avendola smarrita, ha perso con essa il significato più autentico di se stesso e del rapporto con i suoi simili:

Infatti diversamente dal bene comune come viene inteso dalla cristianità – la salvezza della propria anima come problema comune a tutti – il mondo comune è ciò i cui noi

---

55. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 61.

entriamo quando nasciamo e ciò che lasciamo dietro di noi alla morte. Esso trascende il nostro arco di vita tanto nel passato che nel futuro; esso esisteva prima che noi vi giungessimo e continuerà dopo il nostro breve soggiorno in esso. È ciò che noi abbiamo in comune non solo con quelli che vivono con noi, ma anche con quelli che c'erano prima e con quelli che verranno dopo di noi. Ma un tale mondo comune può superare il ciclo delle generazioni solo nella misura in cui appare pubblico, è la pubblicità della dimensione pubblica che può assorbire e far risplendere attraverso i secoli qualsiasi cosa gli uomini abbiano voluto salvare dalla rovina naturale del tempo. Per molti secoli prima di noi – ma ora non più – gli uomini entrarono nel dominio pubblico perché volevano che qualcosa di proprio o qualcosa che avevano in comune con altri fosse più duraturo della loro vita terrena.<sup>56</sup>

Questa filosofia della storia, che consiste nel vivere insieme e nel vivere per lo stesso fine comune, non mira certamente a sostituire l'individualità ed i suoi significati con le intenzioni della collettività in cui il singolo vive; piuttosto ciò che rende vigore a questo tipo di dialettica è il sussistere delle differenze, a partire dalle quali può essere garantita l'indipendenza di pensiero, e può darsi la possibilità che le masse non vengano governate da automatici meccanismi di controllo esterni alla collettività stessa, come sempre avviene nel caso dei totalitarismi:

Nelle condizioni di un mondo comune, la realtà non è garantita principalmente dalla “natura comune” di tutti gli uomini che lo costituiscono, ma piuttosto dal fatto che, nonostante le differenze di posizione e la risultante varietà di prospettive, ciascuno si occupa sempre dello stesso oggetto. Se l'identità dell'oggetto non può essere più scorta, nessuna comune natura degli uomini, e meno che mai l'innaturale conformismo di una società di massa, può impedire la distruzione dei molti aspetti in cui esso si presenta alla pluralità umana.<sup>57</sup>

---

56. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, pp. 61-62.

57. *Ibidem*, p. 65.

Proprio nel tentativo di evitare una collettivizzazione che rischia di diventare collettivizzazione dell'opinione, con la conseguente estinzione del confronto intersoggettivo, Arendt ci mette in guardia sottolineando dove si annida il pericolo e come si sviluppa tale riduzione delle opinioni ad un'unica idea globalmente condivisa.

Questo può accadere in condizioni di radicale isolamento, in cui nessuno può accordarsi con altri come avviene nel caso di una tirannia. Ma può accadere nelle condizioni di una società di massa o di un isterismo di massa, in cui vediamo tutti comportarsi improvvisamente come se fossero membri di una sola famiglia, moltiplicando e prolungando ciascuno la prospettiva del suo vicino. In entrambi i casi, gli uomini sono divenuti totalmente privati, cioè sono stati privati della facoltà di vedere e di udire gli altri, dell'essere visti e dell'essere uditi da loro. Sono tutti imprigionati nella soggettività della loro esperienza personale, che non cessa di essere singolare anche se la stessa esperienza viene moltiplicata innumerevoli volte. La fine del mondo comune è destinata a prodursi quando lo si vede sotto un unico aspetto e gli si permette di presentarsi in una sola prospettiva.<sup>58</sup>

Nel momento in cui viene a determinarsi la disgregazione della sfera pubblica ne deriva quella che Arendt chiama la *perdita del mondo*, se essa è estesa ad una dimensione collettiva ne consegue che la *perdita del mondo* è anche il frutto del venir meno di uno spazio di azione pubblica e di deliberazione politica; in virtù di ciò è necessario, per il recupero di uno spazio politico equilibrato, stabilire rapporti umani reciproci e nel pieno rifiuto di ogni forma di esclusione.

## 2.2 I diritti umani. L'individuo e la sua unicità e irripetibilità

---

58. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 65.

L'esistenza politica, come abbiamo visto, prevede l'esserci in quanto individuo tra gli altri uomini. Arendt si esprime infatti anche a proposito del concetto di *alterità*: un contesto politico può strutturarsi e svilupparsi compiutamente se si assume come fattore essenziale la consapevolezza che una comunità è tale se sussiste in essa una *pluralità*, ciò si può avvenire se ciascun individuo concepisce l'altro come unico e per ciò stesso destinatario di diritti politici universalmente riconosciuti:

Nell'uomo l'alterità che condivide con tutte le altre cose e la distinzione che condivide con le cose vive, diventano unicità, e la pluralità umana è la pluralità paradossale di esseri unici.

Discorso e azione rivelano questa distinzione nella unicità. Attraverso di essi, gli uomini si distinguono anziché essere meramente distinti; essi sono i modi in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma in quanto uomini.<sup>59</sup>

L'individuo deve acquisire la consapevolezza che l'altro è capace di azioni indipendenti e del valore che racchiude ciascuna di queste azioni. Tutto ciò è possibile se vi è una valutazione dell'altro che mira a guardarlo come unico; tale unicità non è meramente biologica o somatica, ma riguarda in particolare l'*azione*, e quindi è un tipo di unicità propriamente politica. Ciò che Arendt cerca di fare comprendere nelle pagine di *Vita activa* dedicate all'argomento è che ogni azione compiuta da un individuo è unica perché unica è la persona che la compie, e dunque l'altro non può che essere un soggetto politico irripetibile che tuttavia agisce tra pari. Quanto detto è possibile se si assume come imprescindibile il riconoscimento di diritti fondamentali a ciascuno; ciò include anche la responsabilità che ogni individuo deve assumere col proprio operare nel mondo:

---

59. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 186.

Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può aspettare l'inaspettato, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. Il che è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nel senso dell'unicità. Riguardo a questo qualcuno che è unico si può fondatamente dire che prima di lui non c'era nessuno. Se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della distinzione ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e come unico essendo fra eguali.<sup>60</sup>

Il momento politico per eccellenza consiste quindi nella semplice condivisione di uno spazio con altri esseri umani, e nella capacità di percepirla ontologicamente simili, ma politicamente differenti proprio in quanto capaci di azioni differenti.

Questa qualità rivelatoria del discorso e dell'azione emerge quando si è con altri; non per, né contro altri, ma nel semplice essere insieme.<sup>61</sup>

Le ragioni legate all'importanza dell'azione sono infatti connesse alla storia, che è soprattutto storia dei singoli agenti: un'azione compiuta in un determinato contesto non può prescindere dal suo autore, a differenza di altre opere del genio umano:

L'azione senza un nome, un "chi" attaccato, è priva di significato, mentre un'opera d'arte mantiene la sua fisionomia sia che ne conosciamo sia che non ne conosciamo l'autore.<sup>62</sup>

Nel connettere all'unicità dell'individuo l'azione da esso compiuta Arendt sottolinea ancora una volta l'importanza che dovrebbe essere universalmente riconosciuta a ciascuno, in particolare dalla Dichiarazione universale dei diritti umani in poi. Tuttavia viene individuato in quel preciso evento storico il verificarsi di un paradosso

---

60. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 188.

61. *Ibidem*, p. 190.

62. *Ibidem*, p. 191.

che spesso ci conduce, almeno teoricamente, a credere che l'appianamento di determinate differenze sia ormai storicamente acquisito e consolidato. Infatti, siamo abituati a pensare, dalla Rivoluzione francese in poi, che i diritti umani abbiano determinato un cambiamento definitivo nella concezione che ciascuno ha dell'altro: in questo senso l'altro è simile a noi e ritenuto tale da una collettività proprio perché depositario dei medesimi diritti che appartengono ad ogni uomo. Spesso ciò che invece si sottovaluta è che determinati diritti definiti *universali*, e dunque estesi a tutto il genere umano, finiscano per essere dei diritti che tutelano alcuni e nel contempo non valutano situazioni paradossali che escludono altri gruppi umani da ogni tipo di tutela politica:

I diritti umani si sono rivelati inapplicabili, persino nei paesi che basavano su di essi la loro costituzione, ogni qual volta sono apparsi degli individui che non erano più cittadini di nessuno stato sovrano [...] Benché tutti siano d'accordo nel ritenere che il dramma degli apolidi consista appunto nella perdita dei diritti umani, nessuno sa quali diritti essi abbiano perduto.<sup>63</sup>

Nello specifico è proprio il diritto alla cittadinanza a mostrarsi paradossale più di altri. Nella possibilità di essere accettato e ritenuto un cittadino da una comunità e da uno Stato, Hannah Arendt sottolinea la discrepanza più importante di un sistema che accetta alcuni come tutelabili e trascura di attribuire le stesse opportunità di riconoscimento ad altri, i quali non si trovano a subire il non-riconoscimento da parte di una singola collettività, ma di fronte ad una comunità di nazioni. Si finisce così per verificare come inapplicato e contraddittorio quel concetto di *universalità* proprio della Dichiarazione universale dei diritti umani:

---

63. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di comunità, Milano 1997, p. 406.



Nessuno si era accorto che l'umanità, per tanto tempo considerata una famiglia di nazioni, aveva ormai raggiunto lo stadio in cui chiunque veniva escluso da una di queste comunità chiuse, rigidamente organizzate, si trovava altresì escluso dall'intera famiglia delle nazioni, dall'umanità.<sup>64</sup>

Senza dubbio il discorso di Arendt va inquadrato in una prospettiva storica da lei stessa vissuta e verificata, che ha visto determinarsi dopo la persecuzione ebraica tutta una serie di problematiche politiche legate alla figura dell'ebreo e al riconoscimento di determinati diritti politici. Basta leggere solo alcune pagine di *Vita activa* per capire quanto nel mondo contemporaneo determinate contraddizioni siano estendibili a tutta una serie di problematiche inerenti al diritto di cittadinanza e d'asilo politico richieste in occidente da molti stranieri provenienti dalle zone più povere del pianeta, proprio come gli ebrei nella seconda metà del '900 vengono ad essi negati quei diritti che riguardano chi invece un territorio lo abita ma vi è anche nato.

Questa interpretazione è ulteriormente verificabile nelle *Origini del totalitarismo*, dove troviamo di nuovo questo tipo di prospettiva, che Arendt aveva già affrontato in altre occasioni e in maniera più estesa facendo riferimento alla *polis* greca e al riconoscimento di determinati diritti legati allo status politico del cittadino greco. I diritti che venivano negati dai greci ai barbari, al tempo di Arendt erano negati agli ebrei; oggi vittime di questo meccanismo sono alcune categorie di stranieri, come è verificabile nell'Italia dei centri di identificazione ed espulsione (CIE) di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente:

---

64. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di comunità, Milano 1997, p. 407.

I trattati di reciprocità e gli accordi internazionali hanno tessuto intorno alla terra una rete che consente al cittadino di qualsiasi paese di portare con sé il proprio status giuridico dovunque vada. Ma chi non è più avvolto da essa, è fuori della legalità [...].<sup>65</sup>

Questo tipo di esclusione, oltre a trascinarsi dietro tutta una serie di istanze politiche, porta con sé anche problemi di tipo sociale. Secondo Arendt il mancato inserimento nel tessuto politico è proprio di tutti quegli individui che non possedendo la *cittadinanza* del paese in cui vivono subiscono di fatto una grave forma di emarginazione.

Gli individui costretti a vivere fuori di ogni comunità sono confinati nella loro condizione naturale, nella loro mera diversità, pur trovandosi nel mondo civile. Essi sono sottratti a quella tremenda livellatrice di tutte le differenze che è la cittadinanza; e poiché sono esclusi dalla partecipazione all'attività edificatrice degli uomini, appartengono alla razza umana allo stesso modo che degli animali a una determinata specie animale.<sup>66</sup>

Come evidenziato nel capitolo precedente, questo tipo di meccanismo avvia l'utilizzo, nel linguaggio quotidiano, di una terminologia discriminatoria per indicare lo straniero, rischiando di trasformarsi in una differenziazione che pretende di essere ontologica se accettata e tollerata da una comunità. Altro rischio, come aggiunge Arendt, è che si finisca per non riconoscere più un individuo per quello che “egli è” ma per “cosa è”, perdendo di vista il fatto che siamo innanzitutto di fronte ad un essere umano simile a noi da un punto di vista morfologico, ma uguale a noi nell'ontologia della sua stessa unicità.

---

65. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di comunità, Milano 1997, p. 407.

66. *Ibidem*, p. 418.

Per quanto l'identità dell'individuo che parla e agisce sia chiara e inequivocabile, essa mantiene una sorta di curiosa intangibilità che elude tutti gli sforzi di darne un'espressione verbale non equivoca. Nel momento in cui vogliamo dire *chi* uno è, il nostro vocabolario ci conduce fuori strada a dire *che cosa* egli è; ci troviamo impelagati in una descrizione di qualità che egli condivide con gli altri suoi simili; cominciamo a descrivere un tipo o un "carattere" nel vecchio significato della parola, col risultato che la sua unicità specifica ci sfugge.<sup>67</sup>

Negando dunque ad alcuni determinati diritti, come quello alla cittadinanza, alla partecipazione politica e di conseguenza sociale significa innescare dei meccanismi di isolamento forzato e di esclusione coatta; questi modi di operare hanno prodotto nella storia l'esclusione dal confronto con i propri simili fino alle più estreme conseguenze. Come sottolineato in un passo delle origini del totalitarismo si può giungere ad essere addirittura indifferenti alla comunità politica nella quale l'escluso vive senza esserne partecipe:

La disgrazia degli individui senza status giuridico non consiste nell'essere privati della vita, della libertà, del perseguimento della felicità, dell'eguaglianza di fronte alla legge e della libertà di opinione (formule intese a risolvere i problemi nell'ambito di determinate comunità), ma nel non appartenere più ad alcuna comunità di sorta, nel fatto che per essi non esiste più nessuna legge, che nessuno desidera più neppure opprimerli.<sup>68</sup>

### 2.3 Lo *Zòon politikòn* tra esclusione ed inclusione dalla *πόλις*

L'azione assume ad un certo punto del pensiero arendtiano un vigore politico determinante, la dinamicità che la caratterizza rende elastica anche l'esistenza dei confini, non solo di quelli territoriali ma anche di quei limiti che riguardano

---

67. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 192.

68. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di comunità, Milano 1997, p. 409.

l'opinione politica. In Arendt il mutare delle condizioni politiche è frutto dell'azione politica dell'agente stesso, determinando il mutare di quei limiti territoriali che la storia ha visto rivoluzionarsi nel corso dei tempi:

Inoltre l'azione, non importa quale ne sia il contenuto specifico, stabilisce sempre relazioni e ha quindi una tendenza implicita a forzare tutte le limitazioni e a varcare tutti i confini, limitazioni e confini esistono nel dominio delle cose umane, ma non presentano mai una struttura che possa opporsi efficacemente all'impeto con cui ogni nuova generazione deve inserirsi. La fragilità delle istituzioni, delle leggi e, in genere, di tutto ciò che attiene al vivere-insieme degli uomini, deriva dalla condizione umana della natalità ed è affatto dipendente dalla fragilità della natura umana. Le siepi che racchiudono la proprietà privata e assicurano i limiti di ogni patrimonio domestico, i confini territoriali che proteggono e rendono possibile la sua esistenza politica, rivestono tanta importanza per la stabilità delle cose umane precisamente perché nessuno di tali principi limitanti e protettivi deriva dalle attività che si svolgono nel dominio delle cose umane.<sup>69</sup>

Nulla è più determinante ed incisivo dell'azione e questo anche a causa della caducità delle opere umane, nessuna decisione politica può essere consegnata alla storia come eterna e incorruttibile:

Le limitazioni della legge non sono mai una salvaguardia assoluta contro l'azione dall'interno del corpo politico, proprio come i confini territoriali non sono mai salvaguardia assoluta contro l'azione dall'esterno.<sup>70</sup>

L'esistenza dei limiti territoriali è un fatto noto alla storia sin dall'antichità. Da sempre i popoli organizzati in stati, nazioni, città stato e simili hanno demarcato i loro confini territoriali, ma i Greci avevano avvedutamente posto delle limitazioni

---

69. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 202.

70. *Ibidem*, pp. 202-203.

anche all'interiorità umana. L'individuo se non si dà dei limiti sfocia nella tracotanza che si ripercuote sulla comunità e finisce inevitabilmente per inserirsi nel tessuto della *polis*, contaminandola.

L'illimitatezza dell'azione è solo l'altro aspetto della sua eccezionale capacità di stabilire relazioni, cioè la sua specifica produttività; questa è la ragione per cui la vecchia virtù della moderazione, del contenersi entro dei limiti, è certamente una delle virtù politiche per eccellenza, proprio come la tentazione politica per eccellenza è certamente l'ὕβρις (come sapevano bene i greci tanto addentro nelle potenzialità dell'azione) e non la volontà di potere, come tendiamo a credere noi.<sup>71</sup>

Infatti la greicità non si limitava a definire *polis* uno spazio contenuto da confini ben determinati, essa era composta dai cittadini e il buon cittadino era colui che stabiliva i suoi stessi confini interiori il cui superamento era trasgredire un comportamento politico virtuoso. La *polis* in quanto costituita da uomini fa di essi dei cittadini a prescindere dal fatto che si trovino all'interno dei confini della città.

La πόλις, propriamente parlando, non è la città-stato per via della sua localizzazione fisica; è l'organizzazione delle persone come nasce dal loro agire e parlare insieme, e il suo vero spazio si stende fra le persone che vivono insieme a questo scopo, non importa dove esse si trovino a essere. “Ovunque andrete, voi sarete una πόλις” : queste parole famose non solo furono la parola d'ordine della colonizzazione greca, ma espressero la convinzione che l'azione e il discorso creano uno spazio tra i partecipanti che può trovare la propria localizzazione quasi in qualsiasi tempo e per ogni dove. È lo spazio della presenza, nel più vasto senso della parola, lo spazio, cioè, dove io appaio agli altri come gli altri appaiono a me, dove gli uomini non si limitano a esistere come le altre cose viventi o inanimate ma fanno la loro apparizione esplicitamente.<sup>72</sup>

---

71. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 203.

72. *Ibidem*, pp. 210-211.

Tuttavia, qualunque sia lo spazio politico, esso riserva determinati privilegi ad alcuni e li nega ad altri. Su questo argomento Arendt edifica uno dei temi fondamentali del suo pensiero e vi rintraccia delle contraddizioni pericolose. Dalla ricostruzione dei meccanismi di funzionamento della *polis* greca viene ricavata un'argomentazione che mira a sottolineare l'esistenza di determinati procedimenti di *esclusione*, problema rimasto invariato nella storia benché il diritto che dovrebbe garantire l'esistenza politico-soggettiva sia un bene proprio di ogni uomo. Tuttavia accade che non tutti gli uomini ne possono beneficiare poiché non sono nati in quel contesto o perché quel contesto politico, stabilendo le sue regole, ha deciso chi accogliere e chi rifiutare:

Questo spazio non esiste sempre, e sebbene tutti gli uomini siano capaci di azione e parola, la maggior parte - come lo schiavo, lo straniero e il barbaro nell'antichità, come l'operaio o l'artigiano prima dell'età moderna, il datore di lavoro o l'uomo d'affari nel nostro mondo - non vive in esso. Inoltre nessun uomo può viverci per tutto il suo tempo. Esserne privati, significa essere privati della realtà che, umanamente e politicamente parlando, si identifica con l'apparire.<sup>73</sup>

Nella *polis* greca determinate strutture di pensiero stimolavano tutti a tenere comportamenti virtuosi e a dimostrare di essere meritevoli della cittadinanza, dalla quale derivava un forte senso di appartenenza; nel contempo agivano dei meccanismi di esclusione per tutti gli altri.

Il discorso storico sui confini territoriali compiuto da Arendt fa chiaramente da sostegno a un'idea secondo la quale nella modernità il diritto alla cittadinanza e il riconoscimento politico si rivolgeva soltanto ad alcune categorie di individui.

---

73. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 211.

Dall'altra parte anche l'identificarsi con la patria, e il sentirsene parte, può portare da un forte senso di appartenenza e ad un nazionalismo esasperato, che può giungere ad estremizzazioni come quelle che videro vittime gli ebrei, e non solo, della Germania nazista.

Le teorie organiche del nazionalismo, specialmente nelle versioni centro-europee, riposano tutte su una identificazione della nazione e delle relazioni fra i suoi membri con la famiglia e le relazioni familiari. Poiché la società viene a sostituire la famiglia, “il sangue e il suolo” regolano le relazioni fra i suoi membri; l'omogeneità della nazione e il suo essere radicata al suolo di un dato territorio diventano ovunque i requisiti dello stato-nazione. Tuttavia, mentre questo processo indubbiamente mitigò la crudeltà e la miseria, influenzò ben poco il processo di espropriazione e l'alienazione del mondo, dato che il possesso collettivo, strettamente parlando, è una contraddizione in termini.<sup>74</sup>

Alla luce di quanto affermato da Arendt in *Vita activa*, non sorprende di certo il suo manifesto interesse nei confronti della figura dello straniero e del ruolo dello stesso all'interno della società; partendo da ciò giunge a chiedersi come sia possibile rimanere stranieri all'interno di una società e come sia concepibile che ciò continui ad avvenire in società che hanno, a partire da meccanismi di inclusione ed esclusione, compiuto atrocità nei confronti del genere umano. Come appunto nota Ilaria Possenti:

Ciò che Arendt si domanda, infatti, è *come, all'interno di una comunità, possiamo concederci il lusso di rimanere stranieri*, evitando di partecipare in situazioni di ferrea inclusione o di pesante esclusione, di cieca omologazione o di radicale isolamento, nella profonda convinzione che questo lusso costituisca un bisogno primario in un mondo che ha conosciuto consenso e apatia di fronte alla pratica burocratica del massacro.<sup>75</sup>

---

74. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 274.

75. I. Possenti, *L'apollide e il paria, lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma 2002, p. 13.

Questo tipo di domanda ci invita a ricercare le ragioni che permettono ancora oggi la sopravvivenza di meccanismi di “*ferrea inclusione o di pesante esclusione*” in un paese come l'Italia che continua ad assistere all'esodo di masse di indigenti vittime anch'esse di tutta una serie di soprusi da parte di quelle associazioni criminali che ne gestiscono illecitamente i movimenti, e a causa delle quali abbiamo assistito a disastri ripetuti con numerose vittime di naufragi proprio nelle acque che bagnano le nostre coste.

Contestando questo privilegio di inclusione, riservato ad alcuni e che gioca a discapito di altri, Arendt presta frequentemente attenzione a quelle figure che vengono emarginate, fino a trovare una figura di riferimento che diviene rappresentativa come ha notato Ilaria Possenti:

La critica dell'assimilazione percorre l'intera opera arendtiana e trova il proprio centro di riferimento nella figura del “paria” - l'ebreo che, come gli “intoccabili” delle caste indiane, si trova a vivere ai margini della società; e che tuttavia, prendendo coscienza della propria condizione, preferisce il rischio del margine all'integrazione a qualsiasi costo perseguita dal *parvenu*. [...] il paria emerge in definitiva, nell'opera arendtiana, come una singolare variante della figura del senza-patria.<sup>76</sup>

Tanto che:

L'apolide rappresenta per Hannah Arendt una nuova figura dell'alterità nella società e nella politica contemporanee, il cui ruolo di estraneo alla *polis* e alla civiltà appare paragonabile a quello svolto dal “barbaro” nell'antichità classica e dal “selvaggio” in età moderna.<sup>77</sup>

---

76. I. Possenti, *op. cit.*, p. 20.

77. *Ibidem*, p. 23.



Come abbiamo detto in precedenza è possibile trovare degli elementi di connessione tra il pensiero arendtiano e quello foucaultiano. Entrambi hanno trattato il tema del potere e come esso si strutturi in ambito politico:

[...] è sufficiente riconoscere, con Michel Foucault, che le relazioni sociali sono anche relazioni di potere, nelle quali gli individui, proprio perché sono liberi, tentano di influenzarsi l'un l'altro producendo situazioni strategiche alquanto complesse, fondate su relazioni asimmetriche e mobili. In questo senso, evitare «la fuga dall'azione nel governo» non significa necessariamente immaginare illusorie situazioni di completa anarchia, in cui nessuno influenza nessuno; significa piuttosto avviare una riflessione sul rapporto tra libertà e autorità, come quella che Arendt stessa – successivamente a *Vita activa* – ha effettivamente tentato di affrontare, aporeticamente ma non invano.<sup>78</sup>

A tal proposito Arendt afferma ne *le origini del totalitarismo* che spesso si cade nell'errore di sottovalutare nella questione ebraica un dato storico fondamentale: il gesto politico di Hitler viene valutato come mirante, almeno all'inizio, ad uno scopo di assottigliamento dell'influenza e del potere ebraico sulle sorti delle finanze tedesche, e quindi a interpretarlo come un gesto di sottrazione di potere alla comunità ebraica. Ma, come spiega Arendt:

[...] non c'è un esempio migliore della storia dell'antisemitismo, che raggiunse il punto culminante quando gli ebrei avevano ormai perso ogni funzione e influenza nella vita pubblica e non possedevano altro che la loro ricchezza. Al momento dell'avvento al potere di Hitler, le banche tedesche, in cui gli ebrei avevano occupato una posizione di primo piano per oltre un secolo, erano già quasi interamente *judenrein*, e la comunità ebraica in Germania andava così rapidamente assottigliandosi e perdendo influenza che gli statistici predicevano la sua scomparsa nello spazio di qualche decennio.<sup>79</sup>

---

78. I. Possenti, *op. cit.*, pp. 77-78.

79. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di comunità, Milano 1997, pp. 5-6.

Sottovalutando questo aspetto ci troveremmo a minimizzare la prima fase del nazismo in Germania guardandola come una semplice azione di politica economica ai danni di una parte della comunità e a vantaggio di un'altra. Accogliendo la proposta di Arendt sembra essersi trattato, piuttosto, di un atteggiamento di “*ferrea esclusione*” che ha poi determinato quel cieco nazionalismo che ha avvantaggiato alcune categorie di persone e compiuto atroci crimini nei confronti di altre.

## 2.4 La lettura di Arendt per una rilettura delle problematiche legate all'immigrazione

In un passo della lettera che Arendt scrive in risposta a Gerhard Scholem il 24 Luglio del 1963 a seguito di una discussione sul caso Eichmann, leggiamo:

[...] nella mia vita non ho mai «amato» nessun popolo o collettività - né il popolo tedesco, né quello francese, né quello americano, né la classe operaia, né nulla di questo genere. Io amo «solo» i miei amici e la sola specie d'amore che conosco e in cui credo è l'amore per le persone.<sup>80</sup>

La condizione di ebrea costretta a trovare rifugio negli Stati Uniti fu forse il fatto biografico che spinse Arendt a riflettere sulla condizione del rifugiato. In *Noi profughi* vengono evidenziate tutte le discriminazioni apparentemente irrilevanti, ma nel contempo quotidiane e logoranti, cui vengono sottoposte le persone che si trovano nella condizione di straniero. Dalle prime battute di questo piccolo saggio

---

80. H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 222-223.

viene evidenziato il tipo di linguaggio utilizzato per indicare uno straniero, il quale si distingue come primo fattore di discriminazione:

In primo luogo, non desideriamo di essere chiamati «profughi». Tra di noi ci chiamiamo «nuovi arrivati» o «immigrati». I nostri giornali sono per «americani di lingua tedesca»; inoltre, per quanto ne so, non c'è, né c'è mai stata, un'associazione fondata da vittime della persecuzione hitleriana il cui nome stia ad indicare che i suoi membri sono profughi.<sup>81</sup>

Il caso degli ebrei fuggiti negli stati uniti d'America fu abbastanza singolare e paradossale: si utilizzarono termini impropri per indicare persone che non avevano potuto che scegliere di lasciare un paese che era il loro luogo natale e che ad un certo punto era divenuto invivibile per fatti gravissimi che passeranno alla memoria storica per i crimini subiti dal popolo ebraico.

Tuttavia più raramente la memoria del passato rievocherà la condizione successiva di alcuni di questi gruppi fuggiti dalla patria natia:

Solitamente il termine «profugo» designava una persona costretta a cercare asilo per aver agito in un certo modo o per aver sostenuto una certa opinione politica. È vero, noi abbiamo dovuto cercare asilo; tuttavia non abbiamo fatto nulla e la maggior parte di noi non si è mai sognata di avere un'opinione politica radicale. Con noi il significato del termine «profugo» è cambiato. Ora «profughi» sono quelli di noi che hanno avuto la grande sfortuna di arrivare in un paese nuovo senza mezzi, e che per questo hanno bisogno dell'aiuto dei *Refugee Committees*.<sup>82</sup>

Ma già dalle prime battute del saggio in questione Arendt valuta l'umiliante condizione che lei e i suoi compatrioti fuggiti dalla Germania sono costretti a patire.

Essi hanno le stesse caratteristiche di chi si trova a spostarsi in un altro paese per

---

81. *Noi profughi*, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 35.

82. *Ibidem*, p. 35.

cercare condizioni di vita migliori, ma si trovano, nel contempo, a dover giustificare al popolo che li ospitava le ragioni della scelta stessa:

Prima che la guerra scoppiasse eravamo più sensibili al fatto di essere chiamati «profughi». Facevamo del nostro meglio per dimostrare agli altri che eravamo solo dei comuni immigrati. Abbiamo dichiarato di essere partiti di nostra spontanea volontà per paesi scelti da noi e abbiamo negato che la nostra situazione avesse qualcosa a che fare con i «cosiddetti problemi ebraici». Eravamo «immigrati» o «nuovi arrivati» perché, un bel giorno, avevamo lasciato i nostri paesi, nei quali non era più opportuno rimanere, o per ragioni puramente economiche. Volevamo ricostruire le nostre vite, e questo era tutto. Per ricostruirsi la vita è necessario essere forti e ottimisti. Per questo noi siamo molto ottimisti.<sup>83</sup>

Inoltre vengono spiegate tutte quelle ragioni intime e personali che qualunque straniero in un paese non suo è costretto a fronteggiare, gli affetti dai quali ci si allontana, la naturalità espressiva della lingua madre che viene a mancare e la tragicità di dover ricominciare una nuova vita sotto il peso di un atteggiamento spesso inospitale:

La storia della nostra lotta è stata alla fine conosciuta. Abbiamo perso la casa, che rappresenta l'intimità della vita quotidiana. Abbiamo perso il lavoro, che rappresenta la fiducia di essere di qualche utilità in questo mondo. Abbiamo perso la nostra lingua, che rappresenta la spontaneità delle reazioni, la semplicità dei gesti, l'espressione sincera e naturale dei sentimenti. Abbiamo lasciato i nostri parenti nei ghetti polacchi e i nostri migliori amici sono stati uccisi nei campi di concentramento, e questo significa che le nostre vite sono state spezzate.<sup>84</sup>

Proprio come scriveva Alfred Schütz, il dramma emotivo che ogni straniero deve affrontare è che:

---

83. *Noi profughi*, op. cit., pp. p. 35.

84. *Ibidem*, 35-36.

Tombe e ricordi non possono né venire trasferiti né conquistati. Lo straniero, dunque, si avvicina all'altro gruppo come un nuovo venuto nel vero senso del termine. Nel migliore dei casi egli può essere volenteroso e capace di condividere il presente e il futuro con il gruppo a cui si è avvicinato in un'esperienza vivida e immediata; in ogni circostanza, tuttavia, egli rimane escluso dalle esperienze che riguardano il suo passato.<sup>85</sup>

Inoltre viene sottolineato il peso che tutto ciò finisce per avere in ogni momento della giornata, l'essere stranieri è nel confronto con gli altri una condizione martellante anche nei momenti più comuni della vita quotidiana:

Ci chiediamo come si possa agire in questo modo; in ogni momento della giornata stiamo già così terribilmente attenti ad evitare che qualcuno indovini chi siamo, che passaporto abbiamo, da dove provengono i nostri certificati di nascita – e che a Hitler non eravamo graditi. Facciamo del nostro meglio per inserirci in un mondo in cui è necessario avere un atteggiamento da politici per andare a fare la spesa.<sup>86</sup>

Ciò che attira di più l'attenzione è il fatto che determinati individui finiscono per elaborare questi meccanismi con una tale gravosità che li allontana da ciò che sono, proprio come l'immigrato che per disperazione può finire a delinquere a causa di una inattesa povertà pur non essendo un criminale. Arendt parla di chi invece finisce col cercarsi una nuova identità pur di non apparire un *profugo*, un *rifugiato* e quindi pur di non essere etichettato come diverso dalla società in cui vive.

L'uomo è un animale sociale e la vita non è facile per lui quando vengono recisi i legami sociali. Nel tessuto sociale è molto più facile conservare gli *standard* morali. Pochissimi individui hanno la forza di conservare la loro integrità se la loro condizione sociale,

---

85. A. Schütz, *Lo straniero, un saggio di psicologia sociale*, Asterios Editore, Trieste 2012, p. 20.

86. *Noi profughi, op. cit.*, p. 42.

politica e giuridica è del tutto indefinita. Mancando del coraggio di lottare per un cambiamento della propria condizione sociale e giuridica, molti di noi hanno invece deciso di cercare di cambiare l'identità. E questo singolare comportamento peggiora la situazione.<sup>87</sup>

Altra ragione che rende ancor più gravose le condizioni di vita di uno straniero è rintracciata da Arendt nel fatto che mentre determinate società non riconoscono un diritto ad un uomo lo costringono a convivere con altri individui che godono di tutele giuridiche e politiche. Questa esclusione rende alcuni uomini politicamente invisibili, estranei al corpo politico di uno stato e consegnati all'indifferenza sociale, tale discriminazione diventa una sorta di omicidio morale che lascia in vita il corpo fisico (*Zoé*), ma che sopprime l'esistenza politica e relazionale dell'essere umano (*Bíos*).

Se è vero che gli uomini imparano raramente dalla storia, è altrettanto vero che possono imparare dalle esperienze personali che, come nel nostro caso, si ripetono infinite volte. Ma prima di gettare la prima pietra contro di noi, ricordate che essere ebrei non dà alcuno *status* giuridico in questo mondo. Se cominciassimo a dire la verità, e cioè che noi siamo altro che ebrei, ciò significherebbe esporci al destino degli esseri umani i quali, non essendo protetti da alcuna specifica legge o convenzione politica, non sono altro che esseri umani. Mi è difficile immaginare un atteggiamento più pericoloso, perché realmente viviamo in un mondo in cui gli esseri umani in quanto tali hanno cessato di vivere per tanto tempo; perché la società ha scoperto che la discriminazione è la grande arma sociale con cui uccidere gli uomini senza spargere sangue; perché i passaporti o i certificati di nascita, e qualche volta persino le ricevute dell'imposta sul reddito, non sono più documenti ufficiali, ma questioni di differenziazione sociale.<sup>88</sup>

Altro elemento sottolineato da Arendt è il rischio che lo straniero perda la propria identità. Viene denunciata così la responsabilità di chi non interviene al cospetto di circostanze politiche di tale rilevanza. Ancora una volta l'universalità dei diritti

---

87. *Noi profughi*, op. cit., p. 44.

88. *Ibidem*, p. 47.

umani viene chiamata in causa contestando un'imprudenza a chiunque si mostri noncurante di fronte all'esclusione che si palesa:

I profughi costretti di paese in paese rappresentano l'avanguardia dei loro popoli – se conservano l'identità. Per la prima volta la storia ebraica non è separata, bensì legata a quella di tutte le altre nazioni. Il rispetto reciproco dei popoli europei è andato in frantumi quando, e perché, permise che i membri più deboli fossero esclusi e perseguitati.<sup>89</sup>

Le tematiche di cui parla Arendt possono servire a leggere problemi differenti da un punto di vista politico, ma molto simili per le dinamiche in cui si ripropongono nella contemporaneità. È questo uno dei modi in cui oggi si può rileggere l'opera di Arendt proprio come propone Ilaria Possenti:

La condizione degli ebrei nel periodo compreso tra la prima e la seconda guerra mondiale diviene in particolare il paradigma, nelle pagine arendtiane, di una condizione di esclusione destinata ad estendersi, anziché contrarsi, nella lunga storia del Novecento. Basti pensare al mondo in cui oggi viviamo, nel quale una nuova generazione di esclusi – apolidi, migranti e rifugiati – pone seri interrogativi a società che credevamo ormai immuni da mali etici e politici come le violazioni dei diritti fondamentali.<sup>90</sup>

Per tale ragione potrebbe rivelarsi produttiva non solo una rilettura in questi termini del pensiero arendtiano ma anche l'utilizzo dello stesso per concepire un metodo che miri ad una rivalutazione di quei periodi storici che hanno preteso un cambiamento universale ma che hanno soltanto determinato dei vantaggi solo per parte della comunità. Il diritto alla cittadinanza divenendo un vero e proprio privilegio, per

---

89. *Noi profughi*, *op. cit.*, p. 49.

90. I. Possenti, *op. cit.*, p. 21.

esempio come per chi vive in paesi dell'occidente ricco, garantisce alcuni esseri umani e ne rifiuta di fatto degli altri.<sup>91</sup>

Arendt suggerisce così che, se vogliamo cogliere l'aspetto più radicale della Dichiarazione del 1789, dobbiamo affermare che in ogni *persona* vi è un *cittadino*, un membro della *polis* in cui la persona vive, un essere libero e responsabile, titolare di eguali diritti e protagonista dell'interazione sociale.<sup>92</sup>

Lo scopo del pensiero arendtiano, a proposito della condizione dello straniero, si rivela essere attuale e invita a una rilettura del problema coerente con le intenzioni dichiarate in documenti quali la Dichiarazione universale dei diritti umani; non si tratta di concedere con uno slancio di imprudenza il diritto alla cittadinanza a chiunque la richieda, ma di chiedersi quale coerenza possa avere parlare di diritti universali se poi vengono ad essere dei diritti che tutelano soltanto alcuni. Arendt propende per una revisione di questi meccanismi affinché il dispositivo innescato dall'esclusione non finisca per essere un nuovo modo per evitare l'annientamento

---

91.«[...] alcuni passaggi dell'opera arendtiana si rivelano drammaticamente attuali di fronte agli apolidi dei nostri giorni, i migranti che in epoca di globalizzazione i paesi di destinazione quotidianamente classificano come indesiderabili (*unwanted*), e dunque come “irregolari” o “clandestini” ; ad essi si aggiunge, d'altra parte, la massa dei migranti precariamente “regolari” , titolari di permessi di soggiorno temporaneo, continuamente esposti al rischio di una ricaduta nella “clandestinità”. Basti pensare, ad esempio, al fatto che spesso i migranti sono esclusi dal godimento di alcuni diritti civili e sociali, oltre che dei diritti politici, mentre coloro che si trovano in situazione di irregolarità amministrativa vivono di fatto in condizioni di a-legalismo, ovvero di esclusione dal sistema delle garanzie giuridiche. A chi è privo di permesso di soggiorno sono destinati, in particolare, i centri di detenzione temporanea finalizzati al trattenimento in attesa dell'espulsione coatta: si può trattare dei famosi non-luoghi delle zone portuali e aeroportuali descritti dall'antropologo Augé (1993) o dei meno noti, ma maggiormente diffusi, *centri di permanenza temporanea*, *centres de rétention administrative*, *centros de internamiento*, *detention immigration centres*; [...] La condizione di marginalità degli “indesiderabili” dei nostri giorni viene dunque a ragione paragonata, da più parti, con quella dei profughi e degli apolidi in Europa tra le due guerre» (I. Possenti, *L'apolide e il paria, lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma 2002, pp. 36-37).

92. I. Possenti, *op. cit.*, p. 30.



fisico di un individuo. Il rischio è quello di produrre l'annichilimento politico e di conseguenza sociale di un individuo o di un'intera classe di individui.

Il parallelo tra la condizione degli odierni “indesiderabili” e quella dei senza-patria tra le due guerre appare giustificato, infatti, finché fa propria la sensibilità teorica di Hannah Arendt per la decostruzione dei meccanismi di produzione sociale dell'esclusione; o finché aiuta a riflettere, da un punto di vista più strettamente politico, sulla necessità di superare la distinzione tra persona e cittadino, attraverso il riconoscimento dei diritti a prescindere dalla nazionalità e dall'appartenenza culturale.<sup>93</sup>

In piena coerenza col modello greco, cui Arendt fa spesso riferimento, e con particolare attenzione al pensiero aristotelico, la natura del filosofo viene assimilata a quella dello straniero. Il filosofo diviene cittadino del mondo che fa del pensiero la sua patria immateriale:

L'analogia appare particolarmente giustificata dal fatto che Arendt considera il “pensare” come «senza patria», ricordando, in tal senso, che Aristotele poté definire il modo di vita del filosofo come *bíos xenikòs*, “modo di vita dello straniero”, proprio perché riteneva che i filosofi dedicassero la loro intera esistenza all'esperienza del pensiero.<sup>94</sup>

Quanto all'attività di pensiero sembra che Arendt faccia un chiaro riferimento al Socrate dell'apologia platonica, dove scrive: «[...] il bene più grande per l'uomo è fare ogni giorno ragionamenti sulla virtù [...] e che una vita senza ricerca non è degna per l'uomo di essere vissuta»<sup>95</sup>. Ne *La vita della mente* leggiamo che:

---

93. I. Possenti, *op. cit.*, p. 48.

94. Ibidem p. 144.

95. Platone, *Apologia di Socrate*, (a cura di) G. Reale, Rusconi, Milano 1994, p. 93.

Il pensiero è tutt'uno con la vita ed è in sé la quintessenza immateriale della vitalità; siccome poi la vita è un processo, la quintessenza può solo risiedere nell'effettivo processo di pensiero, non in un risultato concreto o in pensieri specifici. Una vita senza pensiero non è affatto impossibile; in tal caso, però, essa non riesce a sviluppare la propria essenza: non solo è priva di significato; non è completamente viva. Gli uomini che non pensano sono come uomini che camminano nel sonno.<sup>96</sup>

Infatti, proprio perché l'assenza di esercizio di pensiero è un processo che allontana l'uomo dalla sua essenza, in questo passo Arendt denuncia l'impossibilità di sentirsi assolti se si sceglie uno stato di minorità intellettuale che conduce l'uomo alla perdita di quella funzione critica che tiene lontani dal commettere il male; se *il male è banale* è pur vero che l'uomo resta responsabile nel momento in cui trascura un aspetto fondamentale della sua stessa natura: allontanandosi così dall'esercizio di un pensiero critico che rischia di farsi pensiero confuso ed altalenante tra ciò che è meglio e ciò che è utile piuttosto che tentare di valutare ciò che è bene e ciò che è dannoso per gli altri:

Rispondendo ad altre domande, Eichmann rivelò di aver letto la *Critica della ragion pratica* di Kant, e quindi procedette a spiegare che quando era stato incaricato di attuare la soluzione finale aveva smesso di vivere secondo i principi kantiani, e che ne aveva avuto coscienza, e che si era consolato pensando che non era più “padrone delle proprie azioni”, che non poteva far nulla per “cambiare le cose”. Alla Corte non disse però che in questo periodo “di crimini legalizzati dallo Stato” - così ora lo chiamava - non solo aveva abbandonato la formula kantiana in quanto non più applicabile, ma l’aveva distorta facendola divenire: “agisci come se il principio delle tue azioni fosse quello stesso del legislatore o della legge del tuo paese”, ovvero, come suonava la definizione che dell’ “imperativo categorico nel Terzo Reich” aveva dato Hans Frank e che lui probabilmente conosceva: “agisci in una maniera che il Fuhrer, se conoscesse le tue azioni, approverebbe.”<sup>97</sup>

---

96. H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 286-287.

97. H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 143.

## Capitolo Terzo

### **La questione dell'ospitalità nel pensiero di Jacques Derrida**

#### 3.1 Il dono dell'ospitalità come offerta incondizionata

Il mondo in cui viviamo oggi vede sempre più ridotte le distanze tra le nazioni, gli spostamenti di merci e persone da una parte all'altra del pianeta sono sempre più veloci ed agevoli, è un esempio la mobilità dei cittadini all'interno dell'Europa unita dove per ragioni di lavoro o di studio è possibile andare a vivere più facilmente in un paese straniero. Il mutare delle circostanze geopolitiche, che non riguarda soltanto i paesi europei, può essere verificato quotidianamente per via della frequenza con cui gli stati di tutto il mondo definiscono nuovi scambi commerciali. Il fenomeno della cosiddetta globalizzazione, infatti, non concerne soltanto le relazioni commerciali tra paesi, ma un conseguente ed inevitabile confronto tra culture su scala mondiale.

Il tema della convivenza tra popoli, anche a causa di questi contatti quotidiani tra culture differenti, è sempre più discusso e soprattutto ci riguarda ancor di più in qualità di cittadini europei; basti pensare che il tema della convivenza pacifica tra le nazioni sta alla base di ciò che l'Europa che abitiamo, sin dalle sue origini, ha annoverato tra i suoi valori fondamentali.

Vivendo in mondo così dinamico risulta un utile strumento di comprensione lo studio del pensiero di Jacques Derrida notiamo che un tema ricorrente nelle sue riflessioni è il concetto di *ospitalità*, essa, nella sua forma pura e incondizionata, prevede

l'accoglienza dell'*altro* senza regole preventivamente stabilite. Nella tradizione dell'occidente, a partire dalla Grecia antica passando per la dottrina cattolica e arrivando fino a Kant, l'*ospitalità* è un'offerta rivolta all'*altro* ritenuta sacra ed inviolabile.

Se è vero che il diritto si regola e si struttura a partire dai costumi e quindi dall'etica dei popoli, Derrida nota che le leggi sull'*ospitalità* non tengono in sufficiente considerazione questo presupposto. Il Nostro rileva un'antinomia tra la Legge etica sull'*ospitalità*, che fa appello alla tradizione, e le leggi sull'*ospitalità* concepite dai paesi Europei.

In occasione del primo congresso delle città-rifugio, tenutosi nel marzo del 1996 al consiglio d'Europa di Strasburgo, Jacques Derrida non potendovi prenderne parte inviava un messaggio di poche pagine che verrà poi pubblicato col titolo di *Cosmopoliti di tutti i paesi ancora uno sforzo*. In quell'occasione il filosofo francese approfondirà alcuni aspetti della sua idea di accoglienza; coglierà l'occasione per ribadire alcuni punti focali del suo pensiero, prestando una particolare attenzione ai temi dell'*amicizia tra i popoli* e al concetto di *ospitalità* in particolare.

Il discorso in questione si apre con un argomento più volte affrontato nel corso della storia dal pensiero filosofico-politico, tema che abbiamo già preso in esame nel capitolo precedente attraverso la prospettiva di Hannah Arendt: Derrida avanza la possibilità di un diritto internazionale che valuti l'idea di pensare a un nuovo modello di *cosmopolitismo* che attribuisca maggiore dignità all'*ospitalità* rivolta ai rifugiati. Si interroga sul ruolo che possono assumere gli Stati, ed in modo particolare le città, nel mondo contemporaneo, e cosa possono fare per garantire l'accoglienza dello straniero in cerca di rifugio politico. In apertura del suo discorso Derrida afferma:

Ci si domanda se ci sia ancora oggi un posto legittimo per una distinzione decisiva fra queste due forme di città (Cité) («polis») che sono la Città (Ville) e lo Stato. [...] Il cosmopolitismo, infatti, riguarda tutte le Città o tutti gli stati del mondo? Nel momento in cui la “fine della città” risuona come un verdetto, nel momento di una diagnosi e di una prognosi così comuni, come sognare ancora uno statuto originale per la Città, e in seguito per le «città-rifugio», nel *rinnovamento* del diritto internazionale al quale aspiriamo?.<sup>98</sup>

Il rapporto tra ospitalità ed etica è stretto. L'ospitalità, per sua stessa natura, prevede la condivisione di spazi e di beni con l'*altro*, ma se tale rapporto sviluppa una sorta di timore dell'altro può spingere l'ospitante ad imporre limitanti costrizioni. Questo bisogno di costringerlo al rispetto di regole ben precise è secondo Derrida un tentativo di padroneggiare l'ospite, è in questa prospettiva che il Nostro ravvisa una perversione dell'ospitalità stessa. Il solo tentativo di dominare l'ospite ed imporre su di lui un controllo finisce per violare il concetto stesso di ospitalità pura.

L'ospitalità è la cultura stessa e non è un'etica fra le altre. Nella misura in cui tocca l'*ethos*, cioè la dimora, l'esser presso-di-sé, il luogo del soggiorno familiare quanto il modo di esserci, il modo di rapportarsi a sé e agli altri, agli altri come ai propri o agli estranei, l'*etica è ospitalità*, è da parte a parte coestensiva all'esperienza dell'ospitalità, in qualunque modo la si apra o la si limiti. Ma per questa stessa ragione, e perché l'esser-sé presso di sé (l'ipseità stessa) suppone un'accoglienza o un'inclusione dell'altro nel tentativo di appropriarsene, di controllarlo, padroneggiarlo, secondo differenti modalità della violenza, c'è una storia dell'ospitalità, una perversione sempre possibile della Legge dell'ospitalità (che può sembrare incondizionata) e delle leggi che la limitano e la condizionano, iscrivendola in un diritto.<sup>99</sup>

---

98. J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo*, Cronopio, Napoli 2005, p. 11.

99. *Ibidem*, p. 27.

In *Spettri di Marx* uno dei concetti più discussi è quello di *evento*, la nozione di *evento* è definibile come qualcosa di essenzialmente imprevedibile, tale fattore di imprevedibilità può riguardare anche l'arrivo di un ospite, questi rende un fatto inatteso, e dunque un *evento*, l'inanticipabilità della sua venuta. In certi casi, quindi, l'*evento* può avere un legame stretto con l'ospitalità stessa.

*L'incondizionalità dell'incalcolabile dà da pensare l'evento. Essa si dà da pensare come venuta o venire dell'altro in esperienze di cui nominerò solo qualche figura metonimica.*<sup>100</sup>

Derrida osservando il concetto di ospitalità e la sua evoluzione nella cultura occidentale rintraccia diversi luoghi della tradizione, ma anche del sapere filosofico, da cui derivano la sacralità, l'invulnerabilità e la nobiltà dell'ospitalità come dono, dedicando però un'attenzione particolare alla concezione kantiana di ospitalità:

[...] potremmo identificare la tradizione cosmopolitica comune ad un certo stoicismo greco e a un cristianesimo paolino, tradizione cosmopolitica di cui l'Illuminismo è già erede e alla quale Kant avrà forse dato la sua formulazione filosofica più rigorosa nel suo famoso «*Articolo definitivo per la pace perpetua. "Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità universale"*».<sup>101</sup>

Se le leggi sull'ospitalità riguardano il diritto positivo, Derrida nota, in perfetto accordo con Kant, che l'ospitalità pura altro non è che offrire accoglienza nella

---

100. J. Derrida, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, (a cura di) L. Odello ed. Cortina, Milano 2003, p. 210.

101. J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo*, Cronopio, Napoli 2005, p. 29.

modalità in cui vorremmo riceverla, essa è quindi un fatto che riguarda innanzitutto il diritto naturale:

Kant sembra in primo luogo estendere senza *misura* un diritto cosmopolitico all'ospitalità universale. È la condizione della pace perpetua tra tutti gli uomini. Lo determina espressamente come *diritto naturale*.<sup>102</sup>

In questa prospettiva Derrida vede un accordo piuttosto incerto tra il diritto e la giustizia. Il problema è capire quanto le leggi sull'ospitalità siano o meno in contrasto con l'etica dell'ospitalità che appartiene alla tradizione occidentale, ma anche al diritto naturale; se tale disaccordo fosse provato potrebbero essersi affermate leggi ingiuste, e un orientamento nel continuare a legiferare in tale direzione, che vanno in deciso contrasto con l'essenza stessa del concetto di ospitalità.

[...] l'ospitalità assoluta esige che io apra la mia dimora e che la offra non soltanto allo straniero (provvisto di un cognome, di uno statuto sociale di straniero eccetera), ma all'altro assoluto, sconosciuto, anonimo, e che gli *dia luogo*, che lo lasci venire, che lo lasci arrivare e aver luogo nel luogo che gli offro, senza chiedergli né reciprocità (l'entrata in un patto) e neppure il suo nome. La legge dell'ospitalità assoluta impone di rompere con l'ospitalità di diritto, con la legge o la giustizia come diritto. L'ospitalità giusta rompe con l'ospitalità di diritto; non che la condanni o vi si opponga, può anzi metterla e tenerla in un moto incessante di progresso; ma è tanto stranamente diversa dall'altra, quanto la giustizia è diversa dal diritto al quale tuttavia è così vicina, e in verità inscindibile.<sup>103</sup>

---

102. J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo*, Cronopio, Napoli 2005, p. 31.

103. J. Derrida, (a cura di) A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 2000, p.53.

Proprio a causa delle suddette ragioni non può darsi ospitalità nemmeno se si indaga attorno all'identità dell'individuo ospitato. Supponiamo che, in questo passaggio, Derrida pensi anche al fatto che vi sia una contraddizione palese se ad alcuni stranieri è concessa una tipologia di ospitalità che ad altre categorie di stranieri è di fatto negata.

Se vogliamo definire l'ospitalità pura non è concesso chiedere preventivamente nemmeno il nome allo straniero che entra nel mio spazio quotidiano, poiché l'idea stessa di ospitalità e il modo in cui la mettiamo in atto non possono essere condizionate da nessun tipo di meccanismo di controllo, il quale può già cominciare se indaghiamo sull'identità dell'ospite:

L'ospitalità si offre a un soggetto? A un soggetto identificabile? A un soggetto identificabile per il suo nome? A un soggetto di diritto? Oppure l'ospitalità si *offre*, si *dona* all'altro prima che egli si qualifichi, prima ancora che sia (posto o supposto) soggetto, soggetto di diritto e soggetto nominabile col suo cognome, eccetera?<sup>104</sup>

Tuttavia ciò non significa che l'ospitalità non debba rispondere a nessun tipo di regole. Derrida precisa, infatti, che esistono comunque dei limiti intrinseci alla dinamica dell'ospitalità. Entrambe le parti in causa, ospite ed ospitante, hanno degli obblighi l'uno nei confronti dell'altro, se l'ospitante deve attenersi alle regole fino ad ora discusse, allo stesso modo chi viene ospitato non deve pretendere nulla dall'altro.

[...] per essere ciò che «deve» essere, l'ospitalità non deve pagare un debito, né essere pretesa come dovere: di pura cortesia, non «deve» essere offerta all'ospite [invitato o

---

104. J. Derrida, (a cura di) A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 2000, pp.53-54.



visitatore] né «conformemente al dovere» e neppure, per usare ancora la distinzione kantiana, «per dovere».<sup>105</sup>

Osservando quanto avviene nelle società odierne, e soprattutto in Italia, il modo in cui alcune categorie di stranieri vengono percepite ed accolte sembra essere in pieno contrasto con la ricostruzione effettuata da Derrida. È piuttosto frequente sentir parlare dello straniero come di una figura subalterna, ridotta ad assumere ruoli secondari nelle società occidentali. La piena violazione di quest'etica dell'ospitalità è riscontrabile nel lavoro di uno studioso come Giuliano Campioni che si è spesso interessato al tema e all'osservazione dei fenomeni di integrazione dello straniero in Italia, non mancando di sottolineare i rischi che questo tipo di atteggiamento ha finito per determinare:

Si deve andare quindi al rifiuto del processo in atto di «etnicizzazione» della forza lavoro per lavori «inferiori» e pesanti. Se non si vuole segnare un arretramento umano di vaste proporzioni. Eppure è atteggiamento diffuso e «umano» il dover dire: gli immigrati non fanno concorrenza, accettano solo i lavori rifiutati dagli italiani, arrivare a vedere come una conquista la dura vita in fonderia o in fabbriche malsane con prolungamenti di orari, senza troppe garanzie, ecc. Si assiste ad una grande violenza, ad una destrutturazione psicologica e fisiologica: nel migliore dei casi comunque ad una sorta di rapido mutamento antropologico e culturale che ha in sé ineliminabili aspetti di durezza.<sup>106</sup>

Se l'ospitalità, come l'abbiamo finora descritta, prevede delle regole ma non delle restrizioni, Derrida, da attento osservatore, distingue in maniera netta l'ospitalità condizionata e dall'ospitalità incondizionata: se il primo caso è soggetto a rigide

---

105. J. Derrida, (a cura di) A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 2000, p. 87.

106. G. Campioni, *L'identità ferita*, ETS, Pisa 1993, p.134.

condizioni alle quali l'ospite deve sottostare con i disagi che ciò comporta; nel secondo caso Derrida parla di una visita in cui l'ospite non è atteso o invitato, egli altro non è che un visitatore straniero destinatario di un diritto aperto a chiunque.

Si offre ospitalità a condizione che l'altro rispetti le nostre regole, le nostre norme di vita, addirittura la nostra lingua, il nostro sistema politico. Ecco il senso corrente e la pratica comune dell'ospitalità, quella che dà luogo a condizioni rigide, a usi regolati, a leggi, a convenzioni nazionali e internazionali, addirittura, come dice Kant in un celebre testo, cosmopolite. Ma l'ospitalità pura o incondizionata non consiste in un *invito*, di questo tipo («ti invito, ti accolgo *a casa mia* a condizione che tu ti adatti alle leggi e alle norme del mio territorio, secondo la mia lingua, la mia tradizione, la mia memoria»). L'ospitalità pura o incondizionata, l'ospitalità *stessa* si apre, è aperta a chiunque non è atteso né invitato, a chiunque giunge in quanto *visitatore* assolutamente straniero, come un *nuovo* arrivo non identificabile ed imprevedibile, totalmente altro.<sup>107</sup>

In questo caso possiamo affermare che l'ospitalità è perfettamente comparabile a quel concetto di amicizia che si esprime in una relazione asimmetrica tra due individui, e che Derrida chiarisce nelle *politiche dell'amicizia*, si tratta di un dare senza l'aspettativa di ricevere, è un dono senza l'attesa di un successivo tornaconto.

Una logica del dono sottrae dunque l'amicizia alla sua interpretazione filosofica. Imprimendole una nuova torsione, insieme dolce e violenta, inflette l'amicizia, la riflette verso ciò che avrebbe dovuto essere, verso ciò che in maniera immemore sarà già sempre stata, la richiama alla non-reciprocità, all'asimmetria o alla sproporzione, al non-ritorno nell'ospitalità offerta o ricevuta, in breve all'irriducibile precedenza dell'altro. Alla sua prevenienza.<sup>108</sup>

---

107. G. Borradori, *Filosofia del terrore: dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 138.

108. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina editore, Milano 1995, p. 80.

Poco tempo prima di morire, ricevendo la cittadinanza onoraria di Siracusa, Derrida rivisiterà, raccontando la sua esperienza personale di straniero, queste tematiche frutto della sua ricerca filosofica e del suo pensiero più maturo. Si presenterà in quell'occasione come uno straniero che viene adeguatamente ospitato, descrivendo quell'esperienza come fatto concreto di ciò che lui stesso aveva per anni teorizzato. Derrida si esprime come uno straniero che trova affinità tra la sua terra d'origine e la città che gli conferisce il dono di una cittadinanza ad honorem. Tuttavia si ha la sensazione che nell'esporre un discorso di ringraziamento Derrida approfitti dell'occasione per asserire di sentirsi destinatario di un privilegio che spesso non è rivolto a tutti gli stranieri.

Perché contrariamente a ciò che alcuni di voi potrebbero pensare, non vengo dal nord. Non vengo da Parigi, ma dal sud della Sicilia. Vengo da Algeri dove sono nato e che non avevo ancora lasciato (lo feci solo sei anni dopo) quando sentii parlare di Siracusa per la prima volta in vita mia. Era un momento storico, un evento già o ancora storico, poiché è nei pressi di Siracusa che la pace si annunciò, nel settembre del 1943, quando proprio qui venne firmato il primo armistizio che preparava la fine della seconda guerra mondiale. Non posso più, da quella data, separare il nome di Siracusa da ciò che somiglierà sempre a una promessa di pace. Siracusa è finalmente la pace! Siracusa, la terra promessa della pace!

La molteplicità dei retaggi mediterranei (quello fenicio, bizantino, italiano, greco, arabo, spagnolo, normanno, pagano, ebreo, cristiano, musulmano) è questa profusione cosmopolita della memoria che respiravo già ad Algeri e che sono così felice di riconoscere qui, come a casa mia grazie a voi. Le affinità della natura o del paesaggio servono pure questa grazia di parentele simboliche. Come se tra la Sicilia e l'Algeria ci fosse, come tra la Sicilia e l'Italia, solo uno stretto.<sup>109</sup>

---

109. J. Derrida, *La tentazione di Siracusa*, in: Oros filosofia e critica delle idee, (a cura di) E. Cappuccio, R. Fai, Siracusa: Colleggio siciliano di filosofia, Siracusa 2001, pp. 8-9.

Secondo la lettura di Roberto Fai, ricevendo in dono una particolare forma di ospitalità, Derrida palesa il desiderio, ed anche l'auspicio, che in un futuro prossimo possa aver luogo un nuovo modo di concepire l'apertura delle frontiere, e un cambiamento di atteggiamento da parte degli Stati europei nei confronti di chi busa alle porte del vecchio continente nella speranza di essere accolto con favore:

Ci accade di vivere in un'epoca in cui i *confini* e le *frontiere* conoscono (e conosceranno sempre più) una loro incessante “*delocalizzazione*”, mobilità. Sicché, il  *dono dell'ospitalità* si configura sempre più come forma necessaria di relazione con lo straniero, con l'altro da noi, in un mondo in cui la stessa idea di cittadinanza tende ad assumere sempre più una sua inedita riconfigurazione. Se il pensiero, non solo il pensare dei singoli, ma – se possiamo dire così - “il pensiero della comunità” non si collocherà a quest'altezza, noi faticheremo sia a vivere (e a governare) i problemi inediti e le *forme di relazione* che i processi della immigrazione contemporanea inevitabilmente aprono nelle nostre società complesse, che saper corrispondere alle istanze di una “chiamata” di *responsabilità etica*, di fronte al forte “stridore” che emerge in questo nostro, *comune*, mondo interdipendente, sempre più piccolo, più ravvicinato – globale, appunto -, in cui l'*altro da noi* pone la domanda radicale di un *riconoscimento* nella differenza.<sup>110</sup>

Anche in *Spettri di Marx* Derrida, oltre a ribadire il concetto di ospitalità pura e incondizionata, presenta la spettralità come qualcosa che riguarda la figura dello straniero e l'atteggiamento delle nostre democrazie di fronte ad esso. Poiché sembra ravvisarsi non solo nel concetto etico di ospitalità ma nella natura stessa di uno Stato democratico la possibilità di una promessa d'ospitalità. Pensando allo spettro di un ospite seppur non ancora visibile non si può tuttavia escludere che egli non possa presentarsi al nostro cospetto:

---

110. J. Derrida, *La tentazione di Siracusa*, in: Oros filosofia e critica delle idee, (a cura di) E. Cappuccio, R. Fai, Siracusa: Colleggio siciliano di filosofia, Siracusa 2001, p.15.

L'effettività della promessa democratica, come quella della promessa comunista, serberà sempre in se stessa, e dovrà farlo, una speranza messianica nel suo fondo assolutamente indeterminata, un rapporto escatologico all'avvenire di un evento e di una singolarità, di una alterità inanticipabile. Attesa senza orizzonte d'attesa, attesa di ciò che non si attende ancora o di ciò che non si attende più, ospitalità senza riserve, saluto di benvenuto anticipatamente accordato alla sorpresa assoluta dell'*arrivante*, al quale non si chiederà alcuna contropartita, né di impegnarsi secondo i contratti domestici di alcuna potenza di accoglienza (famiglia, Stato, territorio, suolo o sangue, lingua, cultura in generale, la stessa umanità), giusta apertura che rinuncia a ogni diritto di proprietà, a ogni diritto in generale, apertura messianica a ciò che viene, cioè all'evento che non si potrebbe attendere *come tale*, né dunque riconoscere anticipatamente, all'evento come l'estraneo stesso, a colei o colui per cui si deve lasciare un posto vuoto, sempre, in memoria della speranza – ed è questo il luogo della spettralità.<sup>111</sup>

### 3.2 L'ostacolo della lingua per lo straniero

Quel che un individuo eredita dal passato è sempre gran parte di ciò che utilizzerà per relazionarsi con gli altri: in particolare la cultura del suo popolo, le tradizioni, il pensiero politico e filosofico che vanno a costituire la parte più significativa della formazione dell'individuo. Merita particolare attenzione ciò da cui l'individuo non potrà mai prescindere ovvero la prima lingua da questi appresa, la cosiddetta lingua madre. Nella dinamica dell'ospitalità la lingua rappresenta il primo limite da valicare, essa è lo zoccolo duro della formazione culturale sia dell'ospitante che dell'ospite. Derrida nel caso dello straniero parla del problema che costituisce la lingua giuridica, se pensiamo che il linguaggio giuridico è spesso un ostacolo complesso per chi conosce una lingua ma non sa barcamenarsi tra i tecnicismi del diritto, lo è ancor di

---

111. J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina editore, Milano 1994, pp. 86-87.

più per chi vive in un paese che non è il suo e che si esprime in una lingua che lo straniero non comprende pienamente. Confrontandosi con le leggi dell'ospitalità è col diritto e con la lingua giuridica che lo straniero deve innanzitutto relazionarsi:

Tra i gravi problemi che trattiamo qui, c'è quello dello straniero che, parlando male la lingua, rischia sempre di trovarsi senza difesa davanti alle leggi del paese che lo accoglie o lo estromette; lo straniero è in primo luogo straniero rispetto alla lingua giuridica nella quale sono formulati il dovere di ospitalità, il diritto d'asilo, i limiti, le norme, i codici di polizia eccetera. Questi gli impone la traduzione nella propria lingua, ed è la prima violenza. La questione dell'ospitalità comincia da qui: dobbiamo chiedere allo straniero di capirci, di parlare la nostra lingua, nell'accezione più vasta del termine, in ogni possibile eccezione, prima di accoglierlo in casa nostra, e anzi quale condizione necessaria? Se invece parlasse già la nostra lingua, con tutto ciò che la cosa implica, se condividessimo già tutto ciò che insieme alla lingua si condivide, lo straniero sarebbe ancora uno straniero e potremmo al suo riguardo parlare di asilo o di ospitalità?<sup>112</sup>

È utile aggiungere che Derrida sottolinea altre problematiche con le quali lo straniero è costretto a misurarsi e se, come lamenta Arendt quando parla della condizione degli ebrei emigrati negli Stati Uniti, il perdere la possibilità di parlare la propria lingua è percepita quasi come una violenza dall'individuo:

Abbiamo perso la nostra lingua, che rappresenta la spontaneità delle reazioni, la semplicità dei gesti, l'espressione sincera e naturale dei sentimenti.<sup>113</sup>

E Schütz pensa alla tradizione cui ciascun individuo è legato, soprattutto a ciò che lo straniero non può portar via con sé come i luoghi sacri dedicati ai defunti:

---

112. J. Derrida, (a cura di) A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 2000, pp. 46-47.

113. *Noi profughi* in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 35.

Solo le maniere in cui sono vissuti i propri padri e nonni diventano per ognuno elementi del suo stile di vita. Tombe e ricordi non possono né venire trasferiti né conquistati. Lo straniero, dunque, si avvicina all'altro gruppo come un nuovo venuto nel vero senso del termine.<sup>114</sup>

Seguendo questa linea di pensiero anche Derrida non manca di sottolineare che chiunque sia lo straniero, e qualunque sia la sua condizione giuridica nella terra che lo ospita, determinati ricordi saranno sempre vissuti come un fatto doloroso che lo straniero è costretto a sopportare:

Le persone che sono state costrette ad abbandonare la patria, gli esiliati, i deportati, gli espulsi, gli sradicati, i nomadi hanno in comune due sospiri, due nostalgie: i loro morti e la loro lingua.<sup>115</sup>

Concentrandosi sull'aspetto linguistico, il Nostro evidenzia quel che una lingua racchiude e porta con sé in una nuova patria. Vi sono in essa tutta una serie di elementi dai quali l'individuo non riuscirà comunque a separarsi nemmeno desiderandolo. Dietro un'espressione linguistica si nascondono significati che hanno a che fare con tutta una serie di eredità culturali, tanto che in alcuni casi non è nemmeno sufficiente parlare la stessa lingua per sentirsi affini, potrebbe verificarsi che due individui siano meno distanti se condividono una cultura simile e non soltanto perché utilizzano la stessa lingua per comunicare.

---

114. A. Schütz, *Lo straniero, un saggio di psicologia sociale*, Asterios Editore, Trieste 2012, p. 20.

115. J. Derrida, (a cura di) A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 2000, pp. 90-91.

In senso lato la lingua, quella con cui ci rivolgiamo allo straniero o la udiamo, se lo udiamo, è l'insieme della cultura, sono i valori, le norme, i significati che abitano la lingua. Parlare la stessa lingua non è soltanto un'operazione linguistica. Coinvolge l'*ethos* in generale. E sia detto en passant: pur senza parlare la stessa lingua nazionale, qualcuno può essermi meno «straniero» se divide con me una cultura, per esempio un modo di vivere legato a una certa ricchezza, eccetera, piuttosto che un concittadino o un compatriota appartenenti a quanto chiamavamo ieri (ma non bisogna abbandonare troppo presto questo linguaggio, anche se necessita di una vigilanza critica) un'altra «classe sociale».<sup>116</sup>

Considerando che troppo spesso nel sentire comune accade di sentir parlare di alcuni stranieri percepiti come un pericolo, come di chi viene a sottrarci qualcosa che ci appartiene, ciò potrebbe determinare un rifiuto che passando dall'emarginazione giunge ad annientare lo straniero senza che si compia un gesto visivamente violento, ma che non può essere diversamente interpretato. L'annientamento dell'altro può cominciare da una qualunque forma di sottomissione, e non necessariamente affidando un ruolo marginale nelle società allo straniero, ma anche attraverso forme di imposizione come quella di intimare l'utilizzo di una lingua. Tutto ciò avviene attraverso un meccanismo che finisce per essere dannoso anche per chi lo applica, come appunto sottolinea Giuliano Campioni:

Solo cancellando, subordinando, violentando l'altro – riducendolo spesso a natura senza storia – pensa di rafforzare la propria debole identità inconsapevole che ogni annientamento è anche autoannientamento, perdita comunque di possibilità di crescita, diversificazione, ricchezza.<sup>117</sup>

---

116. J. Derrida, (a cura di) A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 2000, pp. 118.

117. G. Campioni, *L'identità ferita*, ETS, Pisa 1993, p. 151.



È tuttavia evidente che la necessità di parlare la stessa lingua sia un passaggio imprescindibile affinché le due parti, l'ospitato e l'ospitante, si comprendano. Resta il problema di definire le ragioni e le modalità in cui questo dispositivo deve essere applicato, infatti:

[...] è più giusto parlare la lingua della maggioranza, soprattutto quando per ospitalità la maggioranza dà la parola allo straniero. Ci riferiamo qui a una legge di cui è difficile dire se è buona creanza, educazione, la legge del più forte o la legge equa della democrazia. E se rientra nella giustizia o nel diritto.<sup>118</sup>

Il filosofo francese vi ravvisa comunque un potenziale pericolo, ricordando che la storia, anche quella recente, è piena di avvenimenti in cui attraverso l'imposizione di una lingua sono state violate le identità di diverse culture. Più volte alcuni regimi coloniali hanno applicato tale dispositivo senza porsi minimamente la questione delle minoranze linguistiche. Come spiega Derrida:

[...] è ben noto, in numerosi paesi, in passato e ancor oggi, una delle violenze fondatrici della legge o dell'imposizione del diritto statale è consistita nell'imporre una lingua a delle minoranze nazionali o etniche raggruppate dallo stato. È quanto è successo in Francia, almeno in due riprese, dapprima quando il decreto di Villers-Cotterêts ha consolidato l'unità dello Stato monarchico imponendo il francese come lingua giuridico-amministrativa e vietando che il latino, lingua del diritto o della Chiesa, permettesse a tutti gli abitanti del regno di lasciarsi rappresentare in una lingua comune, attraverso un avvocato interprete, senza lasciarsi imporre quella lingua particolare che ancora il francese era. È vero che il latino portava già una violenza. Il passaggio dal latino al francese segnò solo la transazione da una violenza a un'altra. Il secondo grande momento dell'imposizione fu quello della Rivoluzione francese, quando l'unificazione

---

118. J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *Diritto, giustizia e interpretazione*, in *Annuario Filosofico Europeo*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 5.

linguistica prese talvolta le pieghe pedagogiche più repressive, in ogni caso le più autoritarie.<sup>119</sup>

Il rischio è che un individuo che emigra si possa trovare a perdere la propria memoria familiare senza che essa venga trasmessa alle generazioni successive. È per tale ragione che nella complessità emotiva di uno straniero potrebbe racchiudersi una spettralità invisibile allo sguardo, lo spettro di una cultura smarrita o che sta per esserlo, o peggio ancora che è stata violentata e repressa. Riusciamo a comprendere che gli stranieri hanno indubbiamente una storia che non conosciamo, delle origini, una cultura, una lingua e un'identità a noi ignota che in alcuni casi ci incuriosisce, ma che non ci interessiamo quasi mai di comprendere, addirittura in alcuni casi essa viene percepita come un pericolo, basti pensare a tutte quelle volte in cui una comunità di stranieri si concentra in un quartiere di una città e ciò viene percepito come un'invasione.

Parlando del concetto di merce in Karl Marx Derrida racconta il timore che si determina di fronte a ciò che non riusciamo a vedere e dunque a comprendere, un po' come avviene di fronte ai significati della lingua dello straniero. Attraverso questa lettura potremmo, senza desiderare di giustificarli, comprendere l'origine di quegli atteggiamenti xenofobi e di assoluto rifiuto dello straniero cui purtroppo le cronache degli ultimi tempi ci hanno abituato. La distanza culturale e le differenze linguistiche possono determinare una paura proprio perché non vediamo ciò che vorremmo vedere, non comprendiamo ciò che vorremmo comprendere.

---

119. J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *Diritto, giustizia e interpretazione*, in *Annuario Filosofico Europeo*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 25.

Bisogna vedere quel che, a prima vista, non si lascia vedere. Ed è la stessa invisibilità. Poiché quel che non coglie la prima vista è l'invisibile. Il difetto, la mancanza della prima vista è di vedere e non percepire l'invisibile.<sup>120</sup>

Se l'imporre una lingua si è contraddistinto come un atteggiamento di prevaricazione culturale soprattutto europeo, di un vecchio continente che si è spesso percepito nella storia come centro del mondo, se l'Europa si è da sempre riconosciuta come centro di una cultura e di una tradizione, oggi a causa di tutta una serie di cambiamenti geopolitici la situazione è radicalmente mutata. Avendo percepito quest'aria di cambiamento in una conferenza dal titolo *L'identità culturale europea* tenutasi a Torino nel 1990 Derrida affermava:

Qualcosa di unico è in corso in Europa, in ciò che ancora si chiama Europa, anche se non si sa più bene *che cosa* si chiami in questo modo. Di fatto a quale concetto, a quale individuo reale, a quale entità determinata si può, al giorno d'oggi, conferire questo nome? Chi ne tratterà le frontiere? [...] il vecchissimo soggetto della identità culturale in genere (prima della guerra si sarebbe forse parlato di identità «spirituale»), il vecchissimo soggetto della identità europea, ha certo la venerabile antichità di un tema esaurito.<sup>121</sup>

### 3.3 L'ospitalità tra etica e diritto

---

120. J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina editore, Milano 1994, p. 188.

121. J. Derrida, *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991, p. 11.

L'essenza della sovranità statale è indubbiamente vista da Derrida come qualcosa di problematico da comprendere, nella prospettiva del Nostro essa andrebbe riveduta al fine di auspicare un suo possibile miglioramento giuridico.

È con questo auspicio che si apre il discorso di Derrida al primo congresso delle città-rifugio

Che si tratti dell'estraneo in generale, dell'immigrato, dell'esiliato, del rifugiato, del deportato, dell'apolide, del profugo (tutte categorie da distinguere con molta prudenza), noi invitiamo queste nuove città-rifugio a modificare la politica degli Stati, a trasformare e rifondare le modalità dell'appartenenza della città allo Stato, per esempio in una Europa in formazione o nelle strutture giuridiche internazionali ancora dominate dalla regola della sovranità statale, regola intangibile o supposta tale, ma anche sempre più precaria e problematica. Quest'ultima non può e non dovrebbe essere l'orizzonte ultimo delle città-rifugio. È possibile?<sup>122</sup>

Battendo alcuni percorsi tracciati da Hannah Arendt, come avviene in più di una occasione, Derrida esamina la questione dei popoli senza Stato, ovvero di quei popoli che non trovando protezione da parte dei governi degli Stati in cui vivono, fuggono dalle loro terre ormai inospitali a causa di condizioni politiche insostenibili. Il filosofo francese, ricordando Arendt, pensa per esempio a quella parte di popolo ebraico che in seguito ai fatti della Germania nazista si ritrovò a fronteggiare una singolare situazione politica, ovvero a riconoscersi come popolo per ragioni prettamente legate alla tradizione religiosa, ma a non avere una terra e uno Stato d'appartenenza:

---

122. J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo*, Cronopio, Napoli 2005, p. 12.

Quando lo Stato non è il primo autore o la prima cauzione delle violenze che fanno fuggire i rifugiati o gli esiliati (dall'esterno e dall'interno), è spesso impotente ad assicurare la protezione e la libertà dei suoi cittadini di fronte alla minaccia terroristica, che abbia o meno un alibi nazionalista o religioso. È questo un fenomeno che bisognerebbe analizzare – non ne abbiamo ancora oggi il tempo e i mezzi – in una lunga sequenza storica. Una tale sequenza ha preceduto anche per esempio quella che, almeno dopo la prima guerra mondiale, ha prodotto ciò che Hannah Arendt ha chiamato, in un testo che dovremmo meditare e interrogare da vicino, il «*Declino dello Stato-nazione e la fine dei Diritti dell'Uomo. Le nazioni delle "minoranze" e i popoli senza Stato*». <sup>123</sup>

Ciò che una città può fare giuridicamente al fine di ospitare un rifugiato fu la questione sorta in occasione del discorso sopra citato. Derrida spiega che violare le leggi di uno Stato non sarebbe certo auspicabile, fossero anche leggi sull'ospitalità in piena contraddizione con la tradizione, e come a voler trovare un espediente giuridico si chiede se la *Città*, immaginata come qualcosa di simile alla polis greca, possa ancora avere un ruolo indipendente nel concedere asilo ad un rifugiato.

Bisognerebbe anche rivalutare oggi, a questo riguardo, in Europa e altrove, i ruoli specifici degli Stati, delle Unioni, Federazioni o Confederazioni di Stati da una parte, e delle città dall'altra. Se il nome e l'identità di qualcosa come la città hanno ancora un senso e restano l'oggetto di una referenza pertinente, una città può allora elevarsi al di sopra degli Stati-nazione o almeno affrancarsene in limiti da determinare, per diventare, secondo una nuova accezione della parola, una *città franca* quando si tratta di ospitalità o di rifugio? La franchigia in generale aveva designato lo statuto d'immunità o di esenzione attribuito talvolta, precisamente come un diritto d'asilo, a certi luoghi (diplomatici o religiosi) in cui si poteva riparare per sfuggire ad ogni procedimento ingiusto. <sup>124</sup>

---

123. J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo*, Cronopio, Napoli 2005, p. 14.

124. *Ibidem*, p. 18.

Ciò che Derrida cerca di comprendere è quanto gli Stati si impegnino in maniera disinteressata a concedere un diritto d'asilo ai rifugiati. Analizzando alcune vicende storiche della Francia ripercorre alcune tappe al fine di rintracciare l'origine e le motivazioni di alcuni atteggiamenti di cattiva accoglienza da parte dello Stato francese. Derrida ammette che la Rivoluzione francese ha mutato l'atteggiamento della Francia, tuttavia denuncia il fatto che tra i motivi di una condotta apparentemente ospitale si nascondono spesso interessi legati alla crescita economica di uno Stato, soprattutto in determinati momenti di inconsueta necessità e richiesta di manodopera operaia.

Dopo la rivoluzione, certo, la Francia ha avuto la tendenza a mostrarsi più aperta ai rifugiati politici rispetto ad altri paesi europei a lei simili, ma le motivazioni di questa apertura non furono mai puramente «etiche», nel senso della legge morale o della legge di soggiorno (ethos) o dell'ospitalità. Il decremento relativo della natalità francese dopo la metà del XVIII secolo ha reso la Francia più liberale in materia d'immigrazione in generale, per delle ragioni economiche evidenti: si ha bisogno di lavoratori e quando l'economia tira, la selezione fra la motivazione economica e quella politica non si fa in modo troppo vigile. Questo fu vero soprattutto negli anni '60 in cui un'esplosione economica si tradusse naturalmente in un bisogno accresciuto di lavoratori immigrati.<sup>125</sup>

Infatti più avanti con un tono decisamente severo, e dopo aver denunciato le vere ragioni che spesso spingono gli Stati ad aprire di più i varchi d'ingresso agli stranieri e ai rifugiati, Derrida afferma:

---

125. J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo*, Cronopio, Napoli 2005, p. 19.

C'è sempre un considerevole scarto fra la generosità dei grandi principi del diritto d'asilo ereditati dall'Illuminismo o dalla Rivoluzione francese e, da un altro lato, la realtà storica o la realizzazione di questi principi.<sup>126</sup>

Più in generale il tema che riguarda l'apertura delle frontiere è descritto da Derrida come un momento negativo dell'Europa Unita. Si è potuto osservare che gli Stati dell'Unione hanno maggiormente irrigidito le loro leggi che regolamentavano l'ingresso degli stranieri, e questo nel momento in cui i singoli stati europei hanno ceduto parte delle loro sovranità ad un ideale di convivenza tra i popoli aderenti all'Unione. In altri termini: se da una parte sono state di fatto abolite le frontiere tra i paesi dell'Unione, si è visto nel contempo un rafforzamento delle barriere per chi proveniva dall'esterno.

Nel momento in cui si pretende di abolire le frontiere interne, si procede ad un blocco ancora più stretto delle frontiere esterne della suddetta Unione europea. Coloro che chiedono asilo bussano successivamente alle porte di ciascuno degli Stati dell'Unione europea e finiscono per essere respinti a tutte le frontiere. Con il pretesto di lottare contro un'immigrazione travestita da esilio o in fuga dalla persecuzione politica, gli Stati respingono sempre più spesso le domande di diritto d'asilo. Anche quando non lo fanno sotto la forma di una risposta giuridica esplicita e motivata, lasciano spesso che sia la polizia a fare la legge; si cita spesso il caso di un curdo al quale il tribunale francese aveva ufficialmente riconosciuto il diritto d'asilo e che la polizia ha nondimeno espulso verso la Turchia senza che nessuno protestasse.<sup>127</sup>

Quel che Derrida sottolinea e auspica per i singoli stati dell'unione, e dunque nella logica di un Europa unita, è un progresso del diritto nella speranza che esso riesca,

---

126. J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo*, Cronopio, Napoli 2005, p. 20.

127. *Ibidem*, p. 23.

prima o poi, a conformarsi all'idea di una ospitalità più consona alla tradizione cui il diritto conformemente all'etica dovrebbe rifarsi:

Tutte queste questioni restano oscure e difficili, non dobbiamo né nascondere, né fare finta di crederle per il momento dominabili. Si tratta di sapere come trasformare e far progredire il diritto. E di sapere se questo progresso è possibile in uno spazio storico che si tiene tra La Legge di un'ospitalità incondizionata, offerta *a priori* ad ogni altro, a ogni arrivante, *chiunque sia*, e le leggi condizionate di un diritto all'ospitalità senza il quale La Legge incondizionata dell'ospitalità rischierebbe di restare un pio desiderio, un desiderio irresponsabile, senza forma e senza efficacia, cioè di pervertirsi ad ogni istante.<sup>128</sup>

Considerando il fatto che il diritto alla cittadinanza è spesso soggetto a regole rigide che mutano da paese a paese, Derrida pone una nuova questione: si chiede se sono possibili ulteriori estensioni del diritto all'ospitalità, e se questa possibilità possa ad un certo momento interessare anche gli affetti dello straniero:

Si tratta di sapere se il patto, il contratto d'ospitalità che lega *allo* straniero e che lega *a sua volta* lo straniero vada oltre l'individuo, e si estenda alla famiglia, alla generazione, alla genealogia. Non si tratta qui (sebbene le cose siano collegate) del problema classico del diritto alla nazionalità o alla cittadinanza come diritto di *nascita* – legato qui al suolo e là al sangue. Non si tratta soltanto del legame tra nascita e nazionalità; non si tratta soltanto della cittadinanza offerta a qualcuno che non ne disponesse prima, ma del diritto concesso allo straniero che resta straniero, sia ai suoi, alla sua famiglia, che alla sua discendenza.<sup>129</sup>

---

128. J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo*, Cronopio, Napoli 2005, p. 34.

129. J. Derrida, (a cura di) A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 2000, pp. 50-51.



L'irrigidimento delle leggi sulla concessione della cittadinanza, del diritto d'asilo, e le norme sull'ospitalità vengono descritte da Derrida come paradossali, pare che ormai per concedere la permanenza su un dato territorio sia quasi necessario applicare una forma di trasgressione dell'etica. In altri termini le leggi sull'ospitalità emanate dagli stati sembrano dimenticare l'idea originaria e pura di ospitalità e dunque la tradizione che ne sta alla base, come se le leggi degli stati siano qualcosa di contraddittorio rispetto all'etica nel momento non cui non si presentano come inflessibili e severe. È evidente che ciò che Derrida vuole ancora una volta mettere in risalto è il fatto che vi sia, rispetto alla storia e all'etica tradizionale dell'occidente, una sorta di regresso ed una tendenza a legiferare contro i principi dell'ospitalità e dell'accoglienza:

Tutto avviene come se l'ospitalità fosse impossibile: come se la legge dell'ospitalità definisse l'impossibilità stessa, come se non si potesse fare a meno di trasgredirla, come se la legge dell'ospitalità assoluta, *incondizionata*, iperbolica, come se l'imperativo categorico dell'ospitalità ordinasse di trasgredire tutte *le* leggi dell'ospitalità, cioè le condizioni, le norme, i diritti e i doveri che s'impongono agli ospiti, tanto a chi offre quanto a chi riceve accoglienza. Viceversa, tutto accade se *le* leggi dell'ospitalità consistessero – segnando limiti, poteri, diritti e doveri – nello sfidare e trasgredire *la* legge dell'ospitalità, secondo la quale è obbligo offrire *a chi giunge* un'accoglienza incondizionata.<sup>130</sup>

È proprio in tal senso che Derrida parla di un'antinomia tra il concetto di ospitalità, che una certa tradizione occidentale ha sviluppato, e il modo di legiferare sulla questione da parte degli Stati, soprattutto quelli europei, che hanno ormai sviluppato una tendenza più incline alla chiusura piuttosto che all'accoglienza.

---

130. J. Derrida, (a cura di) A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 2000, pp. 83-84.

In diverse parole, ci sarebbe *antinomia*, un'antinomia insolubile, un'antinomia non dialettizzabile tra *La* legge dell'ospitalità da una parte, la legge incondizionata dell'ospitalità illimitata (offrire a chi giunge la propria casa e il proprio sé, offrirgli ciò che ci appartiene senza domandargli nome o contropartita, senza che sottostia ad alcuna condizione) e, dall'altra parte, *le* leggi dell'ospitalità, i diritti e i doveri sempre condizionati e condizionanti, così come li definisce la tradizione greco-latina, ovvero giudaico-cristiana, tutto il diritto e la filosofia del diritto fino a Kant e Hegel in particolare, attraverso la famiglia, la società civile e lo Stato.<sup>131</sup>

Riferendosi al concetto di ospitalità sviluppato da Kant Derrida pensa in particolare ad un testo, che era solito citare anche durante alcuni dei suoi interventi, cioè la *Pace perpetua*, dove il filosofo tedesco espone quello che sarà il nucleo teorico di quel processo storico che porterà a riflettere sulla possibilità di creare relazioni politiche tra gli stati fino a sfiorare l'idea di una Federazione mondiale di Stati col preciso scopo di mantenere una pace perenne tra i popoli. Kant parte dal presupposto giuridico che l'ospitalità è un diritto di ogni straniero e che sia imprescindibile accogliere con favore. Ciò che Derrida apprezza del passo kantiano che segue è l'idea che alla base della convivenza tra i popoli vi sia la condivisione di uno spazio comune ovvero il fatto di abitare lo stesso pianeta.

Qui, come nei precedenti articoli, non è questione di filantropia ma di diritto, e in tal senso ospitalità significa il diritto di ogni straniero a non essere trattato ostilmente quando arriva in un territorio altrui. Può essere allontanato, se con ciò non gli si reca nessun danno; ma non si deve agire ostilmente contro di lui, finché si comporta in modo pacifico.

Non si tratta affatto di un diritto all'ospitalità, al quale potrebbe appellarsi lo straniero (perché in tal caso occorrerebbe una particolare convenzione benevola, in base a cui per

---

131. J. Derrida, (a cura di) A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 2000, p. 84.

un certo periodo si accetta l'estraneo come coabitante), bensì di un diritto di visita, appartenente a tutti gli uomini, che consiste nel dichiararsi pronti a socializzare in virtù del diritto al possesso comune della superficie della terra.<sup>132</sup>

Ciò è confermato dal fatto che, come oggi accade e come accadeva anche all'epoca di Kant, si qualificano come disumani gli atteggiamenti inospitali nei confronti di uno straniero. Ad aggravare però la situazione odierna vi è un atteggiamento paradossale, infatti, qualora venga concesso un diritto all'ospitalità, si forniscono in seguito agli stranieri condizioni di vita del tutto sfavorevoli. Anche in tal senso si evidenzia una palese contraddizione, o meglio, un'antinomia tra l'ospitalità dichiarata e l'ospitalità che di fatto si concede:

[...] sono contrarie al diritto naturale sia l'ospitalità degli abitanti delle coste (per esempio, quella dei Berberi), i quali depredano le navi nei mari vicini o riducono i naufraghi in schiavitù, sia l'ospitalità degli abitanti del deserto (i Beduini arabi), che si arrogano il diritto di derubare tutti coloro che si avvicinano alle loro tribù nomadi.<sup>133</sup>

Che quanto auspicato da Kant sia oggi poco praticato è evidente per una serie di ragioni: benché esistano delle organizzazioni internazionali come l'ONU che mirano, attraverso reciproche collaborazioni tra gli Stati, a mantenere buoni rapporti tra i popoli della terra, prescindendo per un attimo dai limiti di queste organizzazioni, resta il fatto che il legiferare dei singoli stati sembra sempre più prendere la strada di un atteggiamento poco incline all'accoglienza, come evidenzia Giuliano Campioni:

---

132. I. Kant, *Pace perpetua*, Rusconi, Milano 1997, p. 91.

133. *Ibidem*, p. 91.

Nell'impotenza di un diritto internazionale (mancando le istanze che possono farle valere), di un «diritto delle genti» che si affermi al di là e contro gli egoismi nazionali, i limiti contenuti nella condizione di reciprocità segnano un forte arretramento di civiltà rispetto, ad esempio, al codice civile italiano del 1863 che prevedeva una parità di trattamento incondizionata («Lo straniero è ammesso a godere dei diritti civili attribuiti ai cittadini») e che esprimeva esigenze di universalità.<sup>134</sup>

Secondo Giuliano Campioni questo tipo di problematiche sono presenti in gran parte dell'Europa, la quale si mostra chiusa ad una estensione del diritto di cittadinanza per tutta una serie di motivazioni legate ad una rappresentazione negativa della figura dello straniero. Questi viene privato di un diritto e ciò lo distingue da chi invece gode del beneficio della cittadinanza:

La cittadinanza (che si ritrova in una genesi comune – mitica o reale – che si definisce rispetto ad un territorio) ha avuto sempre comunque bisogno di provarsi e confermarsi attraverso la figura dello straniero che non ha accesso ai diritti dei cittadini: il cittadino della *polis* si differenziava dal barbaro e dallo schiavo, i *cives* dai rustici, ecc. Il timore fondato, presente negli immigrati, è che oggi, chi costruisce l'Europa e va felicemente verso la «cittadinanza» europea, anche allargata, non abbia a definire questa cittadinanza con la chiusura delle frontiere e la privazione di diritti di chi non è cittadino europeo fino alla realizzazione della «bella comunità» che ha in sé – come presupposto – un mondo di non liberi, di nuovi schiavi e, al di fuori, trovi la sua definizione contro il Sud del mondo.<sup>135</sup>

Lo stesso tema è trattato da Derrida nelle politiche dell'amicizia, dove si evidenzia questo atteggiamento che vuole essere aggregante per alcuni ma che finisce per essere fattore di esclusione per altri, soprattutto se per far parte di una comunità

---

134. G. Campioni, *L'identità ferita*, ETS, Pisa 1993, p. 133.

135. *Ibidem*, p. 133.

bisogna possedere dei requisiti come la consanguineità con gli altri concittadini, cosa che uno straniero non risulta avere nell'immediato:

Se nessuna dialettica dello Stato riesce mai a rompere con ciò da cui o che ne dipende (la *vita* di famiglia e la società civile), se il politico non estingue mai in se stesso l'aderenza alla generazione familiare, se ancora un qualche motto repubblicano associa *quasi* sempre fraternità, uguaglianza e libertà, la democrazia, dal canto suo, si è raramente determinata al di fuori della confraternita e della confraternità.<sup>136</sup>

In alcuni casi il metodo utilizzato dagli stati per allontanare uno straniero non desiderato arriva ad essere quello della forza. Con la forza uno stato sovrano applica le sue leggi, anche quelle dell'ospitalità, ne è esempio il cosiddetto rimpatrio forzato spesso utilizzato per rimandare indietro gli stranieri che riescono ad entrare clandestinamente in un paese ma vengono rintracciati per tempo. A proposito del concetto di “forza di legge” Derrida si pone un problema che riguarda le teorie generali del diritto e si chiede in che misura essa finisca per andare oltre i limiti consentiti:

Come distinguere tra questa forza della legge, questa *force de loi*, «forza di legge», come si dice bene in francese, credo, e d'altra parte la violenza che si giudica sempre ingiusta? Quale differenza c'è tra, *da una parte*, la forza che può essere giusta, in ogni caso giudicata legittima (non solo lo strumento a servizio del diritto ma l'esercizio e il compimento stesso, l'essenza del diritto) e, *d'altra parte*, la violenza che si giudica sempre ingiusta? Che cosa sono una forza giusta o una forza non violenta?<sup>137</sup>

---

136. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina editore, Milano 1995, p. 3.

137. J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *Diritto, giustizia e interpretazione*, in *Annuario Filosofico Europeo*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 6-7.

È proprio nell'approfondire questo tema che, parlando di metodi repressivi, il Nostro ne sottolinea l'inutilità, si rischia infatti di ottenere il risultato opposto rispetto alle aspettative nell'utilizzo di una forza eccessiva che diventa repressione

[...] adesso sappiamo che la repressione, in senso sia psicoanalitico sia politico (che sia quest'ultimo tramite la polizia, l'esercito o l'economia), finisce per produrre, riprodurre, rigenerare proprio quello che tenta di disarmare.<sup>138</sup>

Ciò che spesso viene trascurato è il fatto che l'applicazione di determinate leggi da parte di uno stato sovrano avviene tramite mezzi apparentemente non violenti. Bisogna abituarsi all'idea che l'esercizio della forza non è necessariamente legato all'utilizzo di una coercizione di tipo fisico, ma può manifestarsi anche attraverso un forte atteggiamento di esclusione. Derrida, in una delle sue ultime interviste rilasciata in seguito ai fatti dell'11 settembre negli Stati Uniti, si dice perplesso di fronte a questo tipo di atteggiamento da parte degli stati sovrani, in particolare riguardo al trattamento riservato ai non-cittadini di uno stato.

[...] come decidere tra, *da una parte*, il ruolo positivo e salutare della forma «Stato» (la sovranità dello Stato-nazione), e dunque della cittadinanza democratica come protezione contro alcuni tipi di violenze internazionali (il mercato, la concentrazione mondiale dei capitali, oltre che la violenza «terroristica» e la disseminazione degli armamenti), e *d'altra parte*, gli effetti negativi o limitativi d'uno Stato la cui sovranità rimane un'eredità teologica, che chiude le sue frontiere ai non-cittadini, monopolizza la violenza, controlla le sue frontiere, esclude o reprime i non-cittadini e così via.<sup>139</sup>

---

138. G. Borradori, *Filosofia del terrore: dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 107.

139. *Ibidem*, p. 133.

Tutto ciò non significa che bisognerebbe accordare la cittadinanza a tutti gli stranieri senza darsi nessun tipo di misura nel concederla, infatti Derrida afferma che uno stato-mondo come era nell'idea di Kant non sarebbe certo auspicabile, tuttavia ciò che manca oggi è una collaborazione tra gli stati e un atteggiamento solidale nei confronti di alcuni stranieri che chiedono di essere accolti in condizioni particolari, come nel caso della richiesta di asilo politico. Basti pensare che quest'ultimo caso, benché tutelato dal diritto internazionale, è troppo spesso sottoposto a complesse lungaggini burocratiche, e ciò vale anche per chi verrebbe perseguitato politicamente in caso di rimpatrio forzato.<sup>140</sup>

Ma la cittadinanza ha anche un limite, quello dello Stato-nazione; e ho già pronunciato le mie riserve riguardo ad uno Stato-mondo. Inversamente credo che bisognerebbe, al di là del vecchio ideale cosmopolitico greco-cristiano (stoico, paoliniano, kantiano) annunciare un'alleanza o una solidarietà universale che vada al di là dell'internazionalità (degli Stati-nazione) e dunque della cittadinanza.<sup>141</sup>

Altro termine piuttosto abusato quando si parla di convivenza tra popoli è quello di *tolleranza* nei confronti degli stranieri. A tal riguardo Derrida si mostra assolutamente contrario all'utilizzo di questo termine in qualunque contesto legato all'ospitalità, non soltanto perché si determina un evidente conflitto col concetto di

---

140. Attraverso il sito ufficiale del Ministero dell'Interno si apprende che possono richiedere asilo politico in Italia persone perseguitate per motivi di razza, religione, nazionalità, o per le proprie opinioni politiche. L'Italia adotta la convenzione di Ginevra del 28 luglio del 1951 che riconosce ai soggetti sopracitati lo *status di rifugiato*. Prima di ottenere tale riconoscimento occorre fare domanda presso le commissioni territoriali preposte allo scopo, l'esito della risposta dovrebbe essere comunicato, secondo le norme vigenti in Italia dato che la convenzione di Ginevra non lo specifica, entro 30 giorni, ma il carico di lavoro e l'insufficienza del personale impiegato per lo scopo ha costretto gli stessi organismi territoriali a dichiarare che i tempi minimi per ottenere risposta non possono essere inferiori ad un anno.

141. G. Borradori, *Filosofia del terrore: dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 133.

ospitalità pura, ma anche perché la *tolleranza* presuppone la presenza di elementi riguardanti la convivenza che dovranno essere sopportati dall'ospitante.

La tolleranza è l'inverso dell'ospitalità o perlomeno il suo limite. Se credo di essere ospitale perché sono tollerante, voglio limitare la mia accoglienza, mantenere il potere sull'altro e controllare i limiti della mia «casa», la mia sovranità, il mio «io posso» (il mio territorio, la mia casa, la mia cultura, la mia religione) [...] Ma la parola «tolleranza» incontrò già allora il suo limite: si accetta lo straniero, l'altro, il corpo estraneo *fino a un certo punto*, a condizioni molto limitate. La tolleranza è un'ospitalità condizionata, circospetta e prudente.<sup>142</sup>

A tal proposito parlando di *tolleranza* Derrida denuncia il fatto che in Francia questo termine è stato esteso anche al concetto di accoglienza divenendo un limite anche per quest'ultima:

In Francia è stato chiamato «soglia di tolleranza» il limite oltre il quale non era più decente domandare alla comunità nazionale di accogliere un maggior numero di stranieri e di lavoratori immigrati.<sup>143</sup>

Giungendo alla consapevolezza che una ospitalità pura e incondizionata sarebbe impraticabile da un punto di vista politico e che ciò potrebbe determinare la distruzione di interi apparati statali, Derrida spiega che essa è quantomeno da prendere come modello al fine di comprendere la portata teorica del concetto stesso di ospitalità:

---

142. G. Borradori, *Filosofia del terrore: dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 137.

143. *Ibidem*, p. 137.



Ma senza almeno il pensiero di quest'ospitalità pura e incondizionata, dell'ospitalità *stessa*, non si darebbe alcun concetto di ospitalità in generale, e forse non si potrebbe neppure determinare alcuna norma dell'ospitalità condizionata (con i suoi riti, il suo statuto giuridico, le sue convenzioni nazionali e internazionali).<sup>144</sup>

Tuttavia tutto ciò non esclude che siano necessarie delle regole più elastiche e meno restrittive riguardo la concessione del diritto alla cittadinanza e una maggiore tutela dei diritti che ne conseguirebbero, come afferma Derrida:

[...] credo che bisognerà fare di tutto per estendere il privilegio della cittadinanza nel mondo: troppi uomini e donne ne sono privati in tante maniere differenti. Anche quando non si rifiuta loro il titolo di cittadino, si limitano in maniera massiccia «i diritti dell'uomo del cittadino» ai quali possono aspirare.<sup>145</sup>

In occasione del conferimento della cittadinanza onoraria di Siracusa Derrida mostrerà un certo ottimismo verso un possibile miglioramento delle leggi sulla concessione della cittadinanza, sottolineando la necessità di sviluppare un maggior senso di solidarietà per tutti quegli stati che registrano un'importante presenza di cittadini stranieri.

Penso ad una democrazia a venire che faccia segno al di là del concetto classico di cittadinanza e dunque di Stato-nazione, e dunque di luogo. Forse anche al di là di ogni concetto tradizionale di cittadinanza, se almeno la cittadinanza restasse ancora legata ad

---

144. G. Borradori, *Filosofia del terrore: dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 138.

145. *Ibidem*, p. 140.

uno Stato-nazione determinato, esso stesso radicato nella stabilità insostituibile di un territorio e di un idioma.<sup>146</sup>

La responsabilità dei paesi ricchi sui poveri potrebbe essere uno dei motivi per i quali una maggiore estensione della cittadinanza sarebbe un dovere morale. In *Spettri di Marx*, attraverso una serie di considerazioni storiche, politiche ed economiche, Derrida discute le logiche capitalistiche che hanno, nel corso della storia, sfruttato quei paesi poveri da cui provengono molti stranieri. Sarebbe auspicabile per molti paesi occidentali valutare la possibilità di riscattarsi, evitando di condannare le generazioni a venire di questi paesi ad una povertà perenne:

[...] tutte le questioni della democrazia, del discorso universale sui diritti dell'uomo, dell'avvenire dell'umanità, ecc., non darebbero luogo che ad alibi formali, benpensanti e ipocriti, fin quando il "Debito estero" non sarà trattato frontalmente, in maniera responsabile, conseguente e più sistematica possibile. Con questo nome o sotto questa figura emblematica si tratta dell'*interesse*, e innanzi tutto dell'interesse del capitale in generale, di un interesse che, nell'ordine del mondo d'oggi, ovvero del mercato mondiale, tiene una massa dell'umanità sotto un giogo e in una nuova forma di schiavitù. Ciò accade e si legittima sempre nelle forme statali e interstatali di una organizzazione. Non si tratteranno questi problemi del Debito estero – e tutto quel che un tale concetto metonimizza – senza almeno lo spirito della critica marxista, della critica del mercato, delle logiche multiple del capitale e di ciò che lega lo Stato e il diritto internazionale a questo mercato.<sup>147</sup>

Nelle ultime pagine dell'opera in questione Marx stesso viene presentato come un immigrato filosoficamente provvidenziale per alcuni e respinto come un pericolo da

---

146. J. Derrida, *La tentazione di Siracusa*, in: Oros filosofia e critica delle idee, (a cura di) E. Cappuccio, R. Fai, Siracusa: Collegio siciliano di filosofia, Siracusa 2001, pp. 11-12.

147. J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina editore, Milano 1994, p. 121.

altri. Derrida imposta un parallelismo tra questo duplice modo di leggere il pensiero marxista e il duplice modo in cui viene oggi percepito un immigrato che bussa alle frontiere dell'occidente. La scelta di affrontare questo tema nelle ultime pagine di quest'opera, che verrà pubblicata nel 1993, sembra anticipare tutta una serie di argomentazioni sulla figura dello straniero di cui Derrida si occuperà negli ultimi anni del suo percorso filosofico:

Marx resta da *noi* un immigrato, un immigrato glorioso, sacro, maledetto, ma ancora clandestino, come fu per tutta la sua vita. Appartiene a un tempo di disgiunzione, a quel *"time out of joint"* con cui si inaugura faticosamente, dolorosamente, tragicamente, un nuovo pensiero delle frontiere, una nuova esperienza della casa, dell'essere a casa propria e dell'economia. Tra terra e cielo. Non bisognerebbe affrettarsi a colpire l'immigrato clandestino con un divieto di soggiorno o, il che è lo stesso, di addomesticarlo. A neutralizzarlo per neutralizzazione. Ad assimilarlo, per smettere di farci paura con lui. Egli non è della famiglia ma non bisognerebbe riportarlo, una volta ancora, pure lui, alla frontiera.<sup>148</sup>

### 3.4 Lo straniero come messaggero di un evento

Lo straniero visto attraverso la prospettiva di Derrida pone un problema di fronte al quale è impossibile rimanere impassibili. Lo straniero povero che bussa alle porte dell'Europa ricca ci interroga sulle nostre intenzioni, vuol sapere se siamo disposti a concedergli ospitalità o accoglienza e, in caso di risposta positiva, in che maniera vogliamo rendere effettive le nostre intenzioni. Lo straniero è dunque un *evento*, è un *revenant* che pone una domanda e reclama una risposta:

---

148. J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina editore, Milano 1994, p. 218.

Ma prima di essere una questione da trattare, prima di indicare un concetto, un tema, un problema, un programma, la questione dello straniero è una questione *dal* fuori, una questione venuta di fuori, e una domanda allo straniero, rivolta *allo* straniero. Come se lo straniero fosse innanzitutto *colui* che pone la prima domanda, o *colui al quale* si rivolge la prima domanda. Come se lo straniero fosse l'essere in questione, l'essere-questione o l'essere in questione della questione. Ma anche colui che, ponendo la prima domanda, mi mette in questione.<sup>149</sup>

Purtroppo la risposta che l'Europa rivolge agli stranieri si è mostrata spesso negativa in diverse occasioni, mostrando un atteggiamento di chiusura di fronte al fenomeno immigrazione, soprattutto se pensiamo a diversi rappresentanti politici sparsi per gran parte del vecchio continente che, forti di un consistente consenso politico, hanno avanzato punti di vista di rifiuto dello straniero fino a chiedere un rafforzamento delle frontiere europee per scoraggiarne gli arrivi.<sup>150</sup> Tale fenomeno si è verificato sia negli anni novanta, per coloro che fuggivano dai paesi dall'ex blocco sovietico, sia nei decenni successivi, per coloro che provenivano da paesi dall'Africa povera. A tal proposito Giuliano Campione scrive:

La mitica Europa del '92, l'Europa dei liberi mercati, la «casa comune dei popoli», rischia di assomigliare sempre più ad una fortezza arroccata e piena di paure se già

---

149. J. Derrida, (a cura di) A. Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 2000, pp. 39-40.

150. Basti pensare agli interventi legislativi del parlamento italiano che, gradualmente, hanno mutato la natura dei centri preposti all'accoglienza degli stranieri: la legge del 6 marzo 1998\40 nota come Turco-Napolitano occupandosi dell'immigrazione disciplinava l'ingresso degli stranieri nel nostro paese e parlava dei centri preposti alla prima accoglienza nei termini di “centri di permanenza temporanea”; successivamente le suddette norme verranno in parte integrate o del tutto sostituite dalla legge del 30 luglio 2002\189 nota come legge Bossi-Fini, quest'ultima renderà più complessa agli stranieri la possibilità di rimanere in Italia con un visto di lavoro, inoltre muteranno il nome dei Centri di Permanenza Temporanea (CPT) in Centri di Identificazione ed Espulsione (CIE). Da tutto ciò si evince che lo scopo di inasprire le pene potrebbe essere orientato a scoraggiare i tentativi di raggiungere le coste italiane.

l'Italia, che non ha ancora una immigrazione consolidata, che perciò stesso è al di qua di fenomeni di xenofobia militante organizzata e di razzismo (quali quelli espressi da Le Pen in Francia o da Schoenhauber a Berlino) si presenta – al di là delle tante e buone parole e promesse – con le leggi restrittive e frontiere chiuse.<sup>151</sup>

Un ulteriore fattore di preoccupazione è ravvisabile nel fatto che le disuguaglianze non sono soltanto visibili e verificabili nelle circostanze finora descritte, ma anche nel fatto che determinati elementi di disparità, oltre a non essere evitati, finiscano per essere tollerati attraverso norme che troppo spesso non tutelano alcune categorie di stranieri, soprattutto quelli costretti a sopravvivere svolgendo attività lavorative in condizioni di sfruttamento:

Un benessere nel sovraconsumo che ha già all'interno contraddizioni e malattie mortali e che, con la presenza visibile di una «inquietante estraneità» deve, per continuare, proporsi come universo chiuso concentrazionario, che pratica e legalizza divisioni e discriminazioni. Non più lontano, ma tra noi: nelle nostre campagne, nelle nostre città. Questo comporta, sempre più, la fine del «gioco» rassicurante del disimpegno, della leggerezza: la disuguaglianza materiale è tra noi, una risposta è attesa.<sup>152</sup>

Purtroppo non siamo in presenza di fuochi isolati nel momento in cui ci scontriamo con consolidate idee di rifiuto dello straniero. Ne è prova il fatto che esse trovano la condivisione di non pochi cittadini i quali danno un certo consenso elettorale a fazioni politiche che si sono caratterizzate per i loro atteggiamenti xenofobi se non addirittura razzisti.<sup>153</sup>

---

151. G. Campioni, *L'identità ferita*, ETS, Pisa 1993, pp. 132-133.

152. *Ibidem*, p. 135.

Tutto ciò ha determinato un atteggiamento di opposizione all'accoglienza al cospetto di tematiche delicate che rischiano di non essere affrontate con la dovuta cautela. Spesso chi avanza questo tipo di idee pensa che un atteggiamento di chiusura possa essere una soluzione, ma come nota Giuliano Campioni tutto ciò:

È una conferma di impotenza del nostro sistema: non meraviglia quindi che le forze di governo, incapaci di dare risposte sociali, arrivino alla posizioni della Lega («entra in Italia chi ha già lavoro e casa») illudendosi di togliere il problema con la chiusura, la repressione, l'espulsione mentre in tal modo possono solo aggravarlo. Così si creano clandestini per il lavoro nero e fortemente soggetti ad una pressione verso la marginalità fino ad arrivare, nell'immaginario comune, ad una etnicizzazione di questi fenomeni.<sup>154</sup>

Come abbiamo già detto nel primo capitolo, analizzando la prospettiva di Alessandro Dal Lago, accade che la figura dello straniero venga strumentalizzata come problema da perseguire, come capro espiatorio di problemi sociali ed anche economici

---

153. Guardando all'Italia, sono un esempio rilevante i successi elettorali de La Lega Nord che, pur non avendo mai fatto segreto delle sue posizioni di chiusura nei confronti degli stranieri, alle politiche nazionali del 1996 otterrà ampi consensi raggiungendo i 10 punti percentuali, alle politiche nazionali del 2001 registrerà un calo facendo tuttavia parte di una coalizione di governo che vincerà le elezioni politiche, in quella legislatura verrà promulgata la legge Bossi-Fini che porta, appunto, il nome dell'allora leader della Lega nord, essa contribuirà ad aggiungere forti restrizioni per gli stranieri che riescono a raggiungere le coste italiane illegalmente.

È utile ricordare che un esponente di spicco della Lega Nord, Mario Borghezio, è stato espulso dal parlamento europeo nel 2013 per dichiarazioni palesemente razziste dopo aver affermato: «I meticci sono un obbrobrio perché inquinano la differenza tra le etnie, gli antirazzisti italiani sono ignoranti e raccontano idiozie».

Ma i successi politici di alcuni partiti noti per le loro idee xenofobe e razziste non sono un fenomeno esclusivamente italiano, anche nel resto d'Europa si assiste a fenomeni simili, sono un esempio i consensi ottenuti da Jean-Marie Le Pen che in Francia alle elezioni presidenziali del 2007 riuscì ad ottenere, al primo turno, quasi quattro milioni di voti. Il leader del Fronte Nazionale nel 2014 esprimendosi contro il popolare cantautore ebreo Patrick Bruel, dichiarava: «Critica il Fronte? La prossima volta ne faremo un'infornata».

Molti partiti, di simile natura, sparsi per il vecchio continente, partono da posizioni dichiaratamente fasciste, e in alcuni casi naziste, essi hanno avuto in comune un atteggiamento di chiusura nei confronti degli immigrati fino a toccare punte di evidente razzismo e di rifiuto dello straniero, ricordiamo tra gli altri: i tre movimenti estremisti tedeschi Republikaner, Npd e DvU; la spagnola Democrazia nazionale; il Partito nazionale britannico; il Fronte ellenico; il fiammingo Vlaams Blok.

154. G. Campioni, *L'identità ferita*, ETS, Pisa 1993, p. 158.

connessi, per esempio, al problema dell'occupazione. Per accreditare questa posizione si strumentalizza la figura di un nemico inesistente che può essere utilizzato come unico colpevole di fronte a gravi e carenti capacità politiche di intere classi dirigenti sorde al cospetto delle realtà che riguardano il tema dell'immigrazione e ciò che essa è nella quotidianità.

L'invenzione del nemico: è questa l'urgenza e l'angoscia, questo il successo da inseguire, insomma, per ripolitizzare, per mettere fine alla spolitizzazione; laddove l'avversario "strutturante" sembra introvabile, laddove non si può più identificarlo, e dunque non è più affidabile, la stessa *fobia* proietta una mobile molteplicità di potenziali nemici, sostituibili, metonimici e segretamente alleati tra di loro: la congiura.<sup>155</sup>

Di fronte a questa visione del problema l'alterità dello straniero non viene percepita come qualcosa da scoprire, come possibile fonte di arricchimento, come una possibile risorsa, ma valutando la presenza strisciante di razzismi, nazionalismi e idee xenofobe tipiche dei vecchi totalitarismi che sembravano essere tramontati, sembra che tali posizioni si ripresentino in una nuova e pericolosa veste, apparentemente differenti ma identici nella sostanza e nel modo di argomentare.

La naturalità del legame che unisce il popolo greco o la razza greca (*Hellenikòn ghénos*) resta sempre intatta, tanto nel *pólemos* quanto nella *stásis*. [...] Come in tutti i razzismi, in tutti gli etnocentrismi, più precisamente in tutti i nazionalismi della storia, un discorso sulla nascita e sulla natura, una *phýsis* della genealogia (più precisamente un discorso e un fantasma della *phýsis* genealogica) regola, in ultima analisi, il movimento di ogni opposizione: repulsione e attrazione, dissidio e accordo, guerra e pace, odio e amicizia. All'interno e al di fuori. Questa *phýsis* comprende tutto: il linguaggio, la legge,

---

155. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina editore, Milano 1995, p. 104.

il politico ecc. Benché definisca l'alterità dello straniero e del Barbaro, essa non ha un altro.<sup>156</sup>

L'evento come lo descrive Derrida quando parla dei fatti dell'11 settembre ha tutta una serie di connotazioni, in ciò che accade vi sono aspetti visibili ma anche fattori che restano invisibili ai sensi, ovvero tutto ciò che è accaduto ma che è rimasto di fatto escluso dal campo dell'immagine. Tale fattore di invisibilità è potenzialmente soggetto ad un numero indefinibile di interpretazioni. Parlando di quel che è avvenuto l'11 settembre negli Stati Uniti d'America Derrida spiega che non furono il numero di morti a sconvolgere le coscienze del mondo intero, ma il fatto che quell'evento poteva essere il punto di partenza verso uno sconvolgimento di un ordine e di un equilibrio mondiale. Non furono le immagini violente ma l'imprevedibilità di quell'evento a turbare, poiché quanto avvenuto poteva riverificarsi. La coscienza delle persone veniva messa di fronte all'idea che quanto accaduto una volta si poteva prima o poi ripresentarsi. Attraverso la stessa prospettiva si potrebbero analizzare la cronaca che racconta gli sbarchi degli immigrati e le tristemente numerose tragedie del mare che hanno, troppo spesso, visto vittime un numero enorme di stranieri. Anche in questo caso, non è il numero di morti a sconvolgere le persone ma il fatto che questi episodi continueranno a verificarsi. Inoltre come Derrida evidenziava, in seguito ai fatti dell'11 settembre, la litania giornalistica rischia di innescare dei meccanicismi di ripetizione rituale che portano inevitabilmente a perdere la possibilità di inquadrare in maniera più completa le problematiche legate alla corretta analisi dei fatti:

---

156. *Ibidem*, pp. 113-114.



«Qualche cosa» ha avuto luogo, abbiamo la sensazione di non averla vista arrivare, ed è una «cosa» a cui fanno seguito innegabilmente delle conseguenze. Ma anche questo, il luogo e il significato di questo «evento», rimangono ineffabili, come un'intuizione senza concetto, un'unicità senza generalità all'orizzonte, persino senza orizzonte, quasi fosse al di là della portata di un linguaggio che confessasse così la propria impotenza e, in fondo, si limita a pronunciare meccanicamente una data, a ripeterla come una sorta di incantesimo rituale e al tempo stesso un poema di scongiuro, una litania giornalistica, un ritornello retorico che confessasse di non sapere di cosa si stia parlando.<sup>157</sup>

Con questo argomento non si vuole affermare l'idea che l'evento non debba essere raccontato tutte le volte in cui si verifica, ma bisogna tener presente, come Derrida ci invita a fare, la necessità di comprendere la natura stessa di un evento che è di per sé destabilizzante. Il rischio, infatti, è quello di lasciarsi trascinare in una confusione destabilizzante, se l'evento è ciò che sta per accadere esso ci coglie di sorpresa poiché non lo si vede arrivare, bisogna tuttavia cercare di comprendere quanto evidente, ma è altresì necessaria un'indagine riguardante tutto ciò che a prima vista non si palesa.

L'evento è ciò che accade [*arrive*] e che, accadendo [*en arrivant*], giunge [*arrive*] a sorprendermi, a sorprendere e a sorprendere la comprensione: l'evento è in primo luogo, *ciò che* in primo luogo io non comprendo. Ancor meglio, l'evento è in primo luogo *il fatto che* io non comprenda.<sup>158</sup>

Resta a questo punto da chiedersi quali strumenti possono essere utilizzati per svolgere questa delicata operazione, se ci sono dei campi del sapere che possano occuparsi, con la richiesta attenzione, del tema dell'ospitalità e dell'accoglienza.

---

157. G. Borradori, *Filosofia del terrore: dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 94.

158. *Ibidem*, p. 98.

Ricevendo la cittadinanza onoraria di Siracusa Derrida attribuirà questo ruolo alla filosofia, che educando alla riflessione e all'esercizio del pensiero si presenta come quel campo del sapere che ha il ruolo di custodire la tradizione dell'ospitalità e dell'accoglienza.

La filosofia si costituisce così come esercizio critico che apre alla libertà, tensione permanente verso una democrazia “a venire” e questione incessante di “responsabilità”, verso l'altro, verso il terzo: luogo di pensiero e, al contempo, educazione ad una pratica “dell'ospitalità”.<sup>159</sup>

---

159. J. Derrida, *La tentazione di Siracusa*, in: *Oros filosofia e critica delle idee*, (a cura di) E. Cappuccio, R. Fai, Siracusa: Collegio siciliano di filosofia, Siracusa 2001, 128-129.

## Capitolo Quarto

### Società biopolitiche: percorsi foucaultiani

#### 4.1 Biopolitica e biopotere. La vita come oggetto di conoscenza

Si ritiene che la locuzione di *Biopolitica* sia stata trattata per la prima volta nel dibattito filosofico da Georges Bataille agli inizi del Novecento. Negli anni '70 dello stesso secolo Michel Foucault dedicherà ad essa particolare attenzione in più d'una occasione, dedicandovi un intero capitolo de *La volontà di sapere* dal titolo “*diritto di morte e potere sulla vita*”<sup>160</sup> e discutendone durante alcuni corsi al *Collège de France*, in particolare negli anni accademici 1975-76<sup>161</sup> e nel 1978-79<sup>162</sup>.

Nel periodo storico che porta alla fine della modernità Foucault indica un mutamento delle strutture di potere, infatti è proprio in questo frangente che si verifica il transito dalla *società disciplinare* alla *società di controllo*, con il moltiplicarsi dei dispositivi di un potere che si capillarizza infiltrandosi in ogni aspetto della vita delle società occidentali. In tale contesto Foucault arriverà a parlare di *biopolitica* e di *biopotere* nei termini di un potere che fa del *bíos* il suo fondamentale oggetto di interesse.

---

160. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2010.

161. M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France. 1975-76*, Feltrinelli, Milano 1998.

162. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France. 1978-79*, Feltrinelli, Milano 2005.

L'esatto momento storico dal quale Foucault avvia l'analisi che porta alle riflessioni biopolitiche delle società contemporanee è il XVIII secolo:

Dopo l'anatomo-politica del corpo umano instaurata nel corso del Settecento, alla fine del secolo si vede apparire qualcosa che non è più un'anatomo-politica del corpo umano, ma qualcosa che chiamerei una Biopolitica della specie umana.<sup>163</sup>

Trattando di *biopolitica* Foucault seguirà una prospettiva tendenzialmente interdisciplinare, sarebbe per ciò stesso riduttivo e limitante pensare al termine *biopolitica* come al semplice incontro di categorie biologiche e politiche miranti a chiarire l'interesse del potere nei confronti della vita degli individui e i risultati che di conseguenza si determinano.

Il nostro intento, infatti, è quello di utilizzare le strutture descritte da Foucault come chiave di volta per decifrare le modalità d'azione del potere nei confronti di una particolare figura di cittadino, ovvero il cittadino straniero.

Partendo dall'assunto aristotelico per il quale l'uomo è *zòon politikòn* si può pensare alla *biopolitica* così come descritta dalla sua stessa struttura etimologica. Tuttavia la complessità degli argomenti che la riguardano lasciano comprendere che ciò va bene come utile punto di partenza, sarà necessario poi approfondirne i significati assunti dal termine considerando la varietà di discipline che la biopolitica ha di fatto investito a partire dagli ultimi decenni del novecento.

Nella riflessione foucaultiana la trattazione del *biopotere* è inscindibilmente legata alla gestione dei meccanismi governativi da parte del potere e proprio allo studio di

---

163. M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France. 1975-76*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 208-209.

questo particolare aspetto Foucault finirà per dedicare gran parte delle sue energie filosofiche.

Gli studi condotti da Foucault risultano ancora oggi attuali se pensiamo alla complessità di fronte alla quale si trovano oggi i governi, soprattutto occidentali, che sono impegnati a governare paesi dove convivono etnie e culture differenti a causa dei fenomeni migratori che interessano lo spostamento di gruppi umani dalle aree più povere del mondo verso l'occidente ricco. La governabilità di queste aree può essere dunque osservata e analizzata attraverso i meccanismi che andremo man mano ad approfondire.

Le analisi sulla base biologica e sulla etologica del comportamento umano non hanno all'origine una questione speculativa ma derivano da una specifica esigenza di governo. Esse sono mosse dall'esigenza di trovare un insieme di variabili per governare gruppi sociali ed etnici differenti. Biopolitica non è un concetto, ma un modo per sintetizzare una serie di ricerche il cui obiettivo è la costituzione di saperi che permettano di governare gli uomini.<sup>164</sup>

In un ambiente disciplinare come quello delle carceri, delle scuole, delle caserme, delle fabbriche, di cui Foucault parla ampiamente in *Sorvegliare e punire*, è possibile verificare un interesse conoscitivo da parte del potere mirante al controllo dei corpi. Tale sistema disciplinare sembra concentrarsi sul singolo in vista del suo inserimento in una dimensione collettiva. Quando parliamo di biopotere il discorso foucaultiano sembra invece cambiare angolo d'osservazione: nello specifico, quando il potere è analizzato nella sua funzione governativa non sembra partire dall'individuo mirando

---

164. A. Cutro (a cura di ), *Biopolitica, storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona, 2005, p. 37.

così a gestire la società a livello collettivo, ma è come se sfruttasse direttamente una prospettiva che con uno sguardo dall'alto osserva la collettività da governare nella sua eterogeneità, per capillarizzarsi in un secondo momento. Inoltre, come nota Jacques Rancière, parlando di biopolitica Foucault ha in mente gli effetti derivanti dalle pratiche del potere:

Il corpo che riguarda la “biopolitica” di Foucault è un corpo oggetto di potere, un corpo localizzato nella partizione (*partage*) poliziesca dei corpi e delle aggregazioni di corpi. La biopolitica è introdotta da Foucault come differenza specifica tra pratiche di potere ed effetti di potere: come il potere agisce effettivamente nell'individuazione dei corpi e nella socializzazione delle popolazioni. Ora questo problema non è quello della *police*. La questione della politica comincia là dove è in causa lo statuto del soggetto che è in grado di occuparsi della comunità.<sup>165</sup>

Il cambiamento di prospettiva da parte del potere, che diviene così un biopotere, va osservato, come scrive Roberto Esposito, lungo due assi paralleli: il primo è quello storico che parte dall'analisi della figura del sovrano e lo pensa come il detentore assoluto di un diritto di vita e di morte sul suddito; l'evoluzione di questo primo paradigma consiste nell'attenzione che il potere rivolge alla vita del singolo, tale interesse nella logica foucaultiana si muove a partire dalla volontà di conoscere e, consequenzialmente, di gestire i singoli e gli apparati societari che essi costituiscono. Esposito chiama il primo *paradigma mortifero* e descrive il secondo come *potenza vitale*:

---

165. J. Rancière, *Biopolitica o politica?*, in A. Cutro (a cura di ), *Biopolitica , storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona, 2005, p. 111.

Si tratta di due modalità di pensare la biopolitica destinate a non trovare facile conciliazione – al punto di poter essere isolate nella loro assolutezza e radicalizzate anche da programmi di ricerca successivamente nati ed ancora operanti. Per la prima, la biopolitica non fa che ripetere antinomicamente il paradigma mortifero del potere sovrano – scambiando la vita degli uni con la morte degli altri in una forma escludente che trova nel nazismo la sua espressione più sinistra ed insieme più efficace. Per la seconda lo stesso termine rimanda ad una potenza della vita sempre eccedente e infine sovversiva rispetto alla forma impositiva del comando politico, ormai esteso e generalizzato in una dimensione imperiale.<sup>166</sup>

Tuttavia questa *volontà di sapere* che interessa il potere se nei volumi dedicati alla storia della sessualità è riferibile prevalentemente al sesso come strumento conoscitivo di rilievo, in una prospettiva biopolitica viene allargata a tutti i meccanismi di realizzazione, aspirazione alla felicità, richiesta di sicurezza che gli individui perseguono e richiedono, e che il potere mira ad esaminare per realizzare il suo articolato tessuto di controllo. Questo determina un'assidua sorveglianza presente in ogni aspetto della vita dell'individuo:

Se il potere che si è sviluppato dal XVIII secolo può esprimersi, rispetto al concetto tradizionale di sovranità, come potere sulla vita, è perché, spiega Foucault, esso ha abbandonato e sostituito la vecchia idea del diritto di vita e di morte, di un diritto sovrano che «è nei fatti il diritto di *far morire* o di *lasciar vivere*», cioè *dissimetrico*, in quanto definisce la vita rispetto alla morte. Il nuovo potere, che invece *stabilisce la sua presa sulla vita e lungo tutto il suo svolgimento*, è tale proprio in quanto potere di *far vivere* e di *respingere* nella morte: si esercita precisamente «sulla vita dell'uomo in quanto essere vivente».<sup>167</sup>

---

166. Prefazione di Roberto Esposito in L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite, biopolitica ed economia*, Laterza, Bari 2006, p.VII.

167. A. Cavalletti, *La città biopolitica, mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano, 2005, p. 12.

Come infatti spiega Andrea Cavalletti, riportando un noto passo foucaultiano, il nuovo scopo del potere non è certo quello di depauperare le proprie risorse, il nuovo meccanismo prevede una promessa di protezione della vita, l'effetto che ne deriva è che il precedente diritto di morte si trasforma in un libero accesso al controllo delle vite, è proprio nel profilarsi di questa assidua influenza che il potere conserva se stesso continuando a garantirsi nuovi strumenti di sorveglianza.

Ora, ciò non significa il venir meno del diritto di morte, bensì il suo spostamento «sulle esigenze di un potere che gestisce la vita», sicché le «guerre non si fanno più in nome del sovrano che bisogna difendere; si fanno in nome dell'esistenza di tutti [...] ed è come i gestori della vita e della sopravvivenza, dei corpi e della razza che tanti regimi hanno potuto condurre tante guerre, facendo uccidere tanti uomini [...] questo formidabile potere di morte si presenta ora come il complemento di quello che si esercita sulla vita».<sup>168</sup>

Questa tipologia di potere aspira a governare una collettività che guarda a se stessa come ad un sistema unitario. Una società di questo tipo svilupperà al suo interno dei meccanismi di autoprotezione, tuttavia con sistemi simili si correrà anche il rischio di atteggiamenti di rifiuto verso tutto ciò che è estraneo alla struttura organica della società in questione. Una condotta simile troverà giustificazione in un presunto diritto alla sopravvivenza della comunità che produce il rifiuto, l'allontanamento, ma anche l'uccisione di chi non fa parte di quel pezzo di umanità, l'estraneo finirà per essere percepito come una minaccia.

---

168. A. Cavalletti, *La città biopolitica, mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano, 2005, p. 13.



il razzismo [...] garantisce la funzione di morte nell'economia del biopotere, secondo il principio per cui la morte degli altri è il rafforzamento biologico di se stessi in quanto membri di una razza o di una popolazione, in quanto membri di una pluralità unitaria e vivente.<sup>169</sup>

In un corso tenuto al *Collège de France* durante l'anno accademico 1975-'76, dal titolo *Bisogna difendere la società*, Foucault comincia a preannunciare alcuni temi riguardanti la *bipolitica* e il *biopotere* che verranno poi approfonditi nei corsi degli anni a seguire. In quell'occasione giungerà a parlare di *statalizzazione del biologico*, e quindi di un potere che fa dell'interesse per la vita lo zoccolo duro dei meccanismi di controllo sulle società, attraverso quei dispositivi che guardano con un interesse esclusivo alla vita e ai suoi molteplici aspetti del quotidiano:

Mi sembra che uno dei fenomeni fondamentali del XIX secolo sia stata ciò che si potrebbe chiamare la presa in carico della vita da parte del potere. Si tratta, per così dire, di una presa di potere sull'uomo in quanto essere vivente, di una sorta di statalizzazione del biologico, o almeno di una tendenza che condurrà verso ciò che si potrebbe chiamare la statalizzazione del biologico.<sup>170</sup>

Per distinguere i due momenti storici presi in considerazione per spiegare l'evoluzione del pensiero politico, che porterà poi alle strutture della biopolitica, Foucault in modo chiaro e lineare, spiega la differenza tra le vecchie strutture di potere e le nuove, infatti spiega che fino al XV secolo ci si affidava al buon senso di chi aveva il compito di governare:

---

169. M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France. 1975-76*, Feltrinelli, Milano 1998, p.230.

170. *Ibidem*, p.206.

Direi, ma in termini molto generali e complessivi, che l'idea di regolare, di misurare, e di conseguenza di limitare, l'esercizio indefinito del potere, la si è cercata a lungo nella forma della saggezza di colui che governa. Saggezza, era la vecchia risposta.<sup>171</sup>

In seguito le strategie del potere divengono pienamente biopolitiche, e quindi interessandosi alla vita di chi è governato, il potere pensa secondo delle metodiche che si evolvono secondo uno schema che sposterà l'attenzione dalla saggezza di chi governa alla razionalità del calcolo di chi detiene il potere. Spiega infatti Foucault:

A partire dal XVI e XVII secolo – come ho cercato di mostrarvi l'anno scorso –, la regolazione dell'esercizio del potere mi sembra non avvenga più secondo la saggezza, ma secondo il calcolo, inteso come calcolo delle forze, calcolo delle relazioni, calcolo delle ricchezze, calcolo dei fattori di potenza. Il che equivale a dire che non si cerca più di regolare il governo secondo la verità, ma si cerca di regolarlo in base alla razionalità.<sup>172</sup>

Tutto ciò si è potuto affermare storicamente a causa di tutta una serie di meccanismi prodotti dall'economia dei sistemi capitalistici e delle logiche liberali. Gli individui fanno parte, inevitabilmente, del processo economico e produttivo capitalistico poiché in esso vivono e ne sono parte integrante.

Ai nostri giorni nei paesi europei industrializzati, e che hanno delle strutture economiche rispondenti ai modelli in esame, esistono delle corpose minoranze che trascinano, silenziosamente ma in maniera considerevole, l'economia dei paesi in cui

---

171. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France. 1978-79*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 256.

172. *Ibidem*, p. 257.

vivono. Tali minoranze sono costituite da lavoratori stranieri provenienti da paesi poveri, questi anche quando non provvisti di permessi di soggiorno, e dunque di contratti di lavoro, costituiscono parte integrante del processo economico e produttivo. Quindi arricchendo i paesi in cui vivono, sono tuttavia dichiarati indesiderati dalle leggi che regolamentano gli ingressi, ma che in realtà rispondono alle logiche di un potere, o meglio di un biopotere, che consapevole di tutto ciò permette una permanenza di questi stranieri sul territorio nazionale purché tali realtà restino silenziose e in disparte.

Questo bio-potere è stato, senza dubbio, uno degli elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo; questo non ha potuto consolidarsi che a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione, e grazie ad un adattamento dei fenomeni di popolazione ai processi economici.<sup>173</sup>

Il fatto che Foucault pensasse alla biopolitica come qualcosa di articolato e disseminato su vari aspetti dell'esistenza è riscontrabile in vari luoghi della sua opera, non solo nelle opere destinate alla pubblicazione, ma anche nelle lezioni tenute al Collège de France, infatti durante il corso del 1978, dal titolo *Nascita della biopolitica*, è egli stesso a fornire una delle definizioni del termine biopolitica:

La “biopolitica”, termine con il quale intendevo fare riferimento al modo con cui si è cercato, dal XVIII secolo, di razionalizzare i problemi posti alla pratica governamentale dai fenomeni specifici di un insieme di esseri viventi costituiti in popolazione: salute, igiene, natalità, longevità, razze.<sup>174</sup>

---

173. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 124.

174. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France. 1978-79*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 261.

Qualche anno prima il nostro spiegava, ne *la volontà di sapere*, le modalità in cui il potere si inserisce nella vita, definendo la biopolitica, in tale occasione, Foucault spiega il rapporto tra vita e potere e il modo in cui quest'ultimo si interessa alla vita attraverso il suo bisogno di sapere. Tuttavia aggiunge che tale congegno non è statico e ciò a causa del fatto che gli elementi che riguardano i calcoli del potere e la vita stessa sono ripetutamente mutevoli e sfuggenti:

Se possiamo chiamare “bio-storia” le pressioni attraverso le quali i movimenti della vita ed i processi della storia interferiscono gli uni con gli altri, bisognerà parlare di “bio-politica” per designare quel che fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana; questo non significa che la vita sia stata integrata in modo esaustivo a delle tecniche che la dominano e la gestiscono; essa sfugge loro senza posa.<sup>175</sup>

Approfondendo la lettura delle opere di Foucault ci si rende conto, facilmente, che gli elementi di connessione tra il potere e la vita non sono mai conformi a regole lineari, questo a causa del fatto che, come abbiamo or ora spiegato, la vita tende continuamente a prendere la via di fuga dai meccanismi di controllo. Ciò che ne deriva è un continuo rapporto di tensione che racchiude delle nuove problematiche, proprio a tal proposito Roberto Esposito nota che:

Quello che nelle precedenti declinazioni della biopolitica era presentato come un dato inalterabile – la natura, o la vita, umana in quanto tale – diventa ora un problema. Non un presupposto, ma un “posto” , il prodotto di una serie di cause, di forze, di tensioni

---

175. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2010 p.126.

che ne risultano esse stesse modificate in un inarrestabile gioco di azioni e reazioni, di spinte e resistenze.<sup>176</sup>

Se è vero quanto afferma Foucault, se il cambiamento radicale del potere consiste in un esplicito interesse per la vita, e non più nell'affermare il diritto di morte o di lasciar vivere, da questa riflessione è possibile estrarre un nuovo strumento per comprendere l'interesse del potere nei confronti della figura dello straniero, in particolare osservando: l'atteggiamento del potere-sapere riguardo alle dinamiche che caratterizzano la permanenza, anche quando illegale, degli stranieri sul territorio europeo; le aspettative di chi fugge da guerre e povertà e la risposta che ricevono dagli Stati.

Bisogna capire perché molti stati europei continuino ad adottare comportamenti contraddittori nei confronti degli stranieri: Stati come l'Italia avrebbero il potere di utilizzare strumenti coercitivi per impedire agli stranieri di permanere sul territorio nazionale, ma dopo che si raccolgono in mare, in situazioni spesso disperate, barconi ricolmi di stranieri, si legifera con rigore per respingerli indietro. Si lasciano poi vivere illegalmente sul territorio molti di questi che non riescono ad ottenere permessi di soggiorno; infatti le autorità pur consapevoli che molti stranieri lavorano e producono sottoposti a condizioni di sfruttamento e privi di contratti di lavoro, non intervengono per evitare lo sfruttamento del lavoro nero.

Alla luce di questi fatti è dunque errato affermare che gli stranieri, spesso, sfuggono al controllo del potere, piuttosto in termini biopolitici sembra esserci un interesse silenzioso nei confronti di queste masse di lavoratori, che non fanno legalmente parte

---

176. R. Esposito, *Bios, biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 23.

della popolazione ma che vanno a costituire una sub-popolazione sottomessa a particolari meccanismi di controllo e nel contempo di sfruttamento.

Si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere* nella morte. È forse così che si spiega il discredito della morte che caratterizza la desuetudine recente dei rituali che l'accompagnavano. La cura che si pone nell'evitare la morte è legata al fatto che le procedure di potere non hanno cessato di allontanarsene piuttosto che ad una nuova angoscia che la renderebbe insopportabile alle nostre società. Con il passaggio da un mondo all'altro la morte era la sostituzione di una sovranità terrestre ad opera di un'altra, molto più potente; il fasto che la circondava partecipava alla cerimonia politica. È ora sulla vita e lungo tutto il suo svolgimento che il potere stabilisce la sua presa; la morte ne è il limite, il momento che gli sfugge; diventa il punto più segreto dell'esistenza, il più "privato".<sup>177</sup>

Di fatto molti immigrati poveri sono chiamati alla vita dall'occidente ricco, la cronaca ci informa del fatto che alcuni muoiono durante viaggi stremanti e gestiti da associazioni criminali, e ciò nel tentativo di raggiungere l'Europa in vista di una promessa di una vita felice. Rischiare dunque di morire nella speranza di un'esistenza migliore che tuttavia non viene spesso realizzata. A conferma di ciò basti guardare le condizioni di sfruttamento cui sono oggi sottoposti molti lavoratori irregolari, lo sfruttamento della prostituzione di giovani donne straniere, la criminalità che approfitta di condizioni disperate per trarne manovalanza.

Si potrebbe riassumere in forma di slogan questa coincidenza: andate a farvi massacrare, quanto a noi vi promettiamo una vita lunga e confortevole. L'assicurazione della vita fa tutt'uno con un ordine di morte.<sup>178</sup>

---

177. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 122.

178. M. Foucault, *la technologie politique des individus*, in *Dits et Ecrits* cit., vol. IV, pag. 815. Traduzione in R. Esposito, *Bios, biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 33.

Riguardo la situazione politica attuale risulta utile l'interpretazione data da Roberto Esposito che, seguendo percorsi foucaultiani, si concentra sull'atteggiamento politico dei governanti che prestano sempre maggiore attenzione a tutte le tematiche che si concentrano sulla vita delle persone, prime fra tutte la questioni riguardanti la sanità, quasi sempre oggetto centrale dei programmi elettorali dei partiti politici.

Tale lettura sembra applicabile anche al tema dell'immigrazione se pensiamo che è anch'esso affrontato ricorrentemente dai partiti politici di ogni fazione: essendo l'Italia geograficamente il paese frontiera per l'accesso all'Europa, il primo porto sicuro per tutti gli stranieri provenienti dall'Africa e dai paesi dell'ex blocco sovietico, tale tematica è sempre stata tra le più discusse dalla politica italiana.

Gli argomenti principali si sono concentrati sulla sicurezza del territorio, da garantire ai cittadini italiani, e recentemente anche con congetture che investono la sanità a causa della possibilità che determinati stranieri, provenienti dai luoghi più poveri della terra, possano portare in occidente alcune patologie frutto di carenze sanitarie dei paesi d'origine.

Nessuna delle questioni di interesse pubblico – che peraltro è sempre più difficile distinguere da quello privato – è interpretabile fuori da una connessione profonda e spesso immediata con la sfera del *bíos*. Dal rilievo crescente dell'elemento etnico nelle relazioni tra popoli e Stati, alla centralità della questione sanitaria come indice privilegiato del sistema economico-produttivo, alla priorità dell'ordine pubblico nei programmi di tutti i partiti, è un tendenziale schiacciamento della politica sul dato puramente biologico, se non sul corpo stesso di coloro che ne sono al contempo soggetti ed oggetti.<sup>179</sup>

---

179. R. Esposito, *Bios, biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 159.

Come spiega in altri suoi lavori Roberto Esposito in Foucault assume centralità la funzione del *soggetto* che deriva storicamente dalla concezione, di matrice cristiana, di *persona* «l'idea di persona risponde alla funzione decisiva di separare il genere umano, o anche il singolo individuo, in due zone di diverso valore»<sup>180</sup> legando i concetti di soggettivazione e soggezione e di conseguenza di soggetto e oggetto:

Quando Foucault collega i processi di soggettivazione a quelli di soggezione e viceversa, in qualche modo si riferisce ad un analogo meccanismo, peraltro già implicito nello scambio semantico che si registra all'inizio dell'età moderna tra il significato di “soggetto” e quello di “oggetto”.<sup>181</sup>

Se il soggetto in circostanze storiche come quella del nazismo veniva depersonalizzato, e dunque privato del valore di persona, secondo Esposito oggi assistiamo ad un'alterazione del concetto di persona che sottrae valore alla singolarità e all'unicità dell'individuo:

[...] soggetto, è la sua separazione presupposta, e cioè la differenza dell'essere vivente dai suoi modi o dalle sue forme, sovrapposte, dal dispositivo della persona, al livello informale della nuda sopravvivenza. Qui c'è un passaggio in più anche rispetto al libro sulla biopolitica, dal momento che ad essere sottoposto a critica non è più il feroce processo di depersonalizzazione attuato dal nazismo mediante lo schiacciamento della vita sui caratteri biologici dell'*ethnos*, ma un procedimento, assai più raffinato, di personalizzazione che separa la vita da se stessa, non solo distinguendo tra persone e non persone, ma anche facendo del corpo una proprietà della persona che lo abita.<sup>182</sup>

---

180. R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, Il mulino, Bologna, 1993, pp. 22-23.

181. *Ibidem*, p. 23.

182. *Ibidem*, p. 25.



La minaccia che Esposito nota, attraverso l'analisi foucaultiana, è che sia oggi in atto un procedimento paradossale che rende impersonale la persona, volendo rintracciare nel concetto di vita un valore oggettivo si corrono dei rischi controproducenti per la dignità dei singoli individui:

Ciò che si propone col riferimento alla “terza persona”, è di pensarla insieme al suo contrario, e cioè di valorizzare, fuori da ogni procedura selettiva e discriminante, quell'elemento impersonale, al contempo singolare e comune, che è parte integrante di ogni essere vivente e della vita in quanto tale.<sup>183</sup>

Secondo questa lettura sarebbe possibile il ripresentarsi di comportamenti xenofobi e razzisti con dei meccanismi decisamente più gravi e complessi di quelli che hanno riguardato in passato i regimi totalitari; orientando il riconoscimento del valore di *persona* verso fattori oggettivi, alcuni esseri umani potrebbero essere esclusi dalla categoria in questione, per esempio a causa dell'assenza di determinati diritti politici in mancanza di uno Stato che tuteli e garantisca lo status di cittadino.

Ancora una volta la vita, nel senso storico e filosofico di *bíos* più volte trattato in questo lavoro, assume una centralità tale da rendere il tema biopolitico estremamente attuale, nonostante Foucault lo abbia teorizzato circa quattro decenni addietro, come puntualizza ancora Esposito:

---

183. R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, Il mulino, Bologna, 1993, p. 25.

Dietro le dichiarazioni e i silenzi, le mediazioni e i dissidi, che hanno caratterizzato le dinamiche della modernità, l'analisi di Foucault riscopre nel *bios* la forza concreta da cui esse si originano e verso cui sono dirette.<sup>184</sup>

La vita degli individui gestita e amministrata secondo le regole di un potere che razionalizza e calcola, nelle modalità finora descritte, risulta essere più efficace e dominante rispetto al precedente potere sovrano di decidere della vita e della morte, concetto che può ritrovarsi sintetizzato nella seguente affermazione di Foucault:

La vecchia potenza della morte in cui si simbolizzava il potere sovrano è ora ricoperta accuratamente dall'amministrazione dei corpi e dalla gestione calcolatrice della vita.<sup>185</sup>

In tal senso alcuni studiosi che hanno approfondito questi aspetti della riflessione foucaultiana hanno parlato di *Nuda Vita*, fino a ritenere che il concetto stesso di vita e di rispetto per essa vada oltre l'etica, come per esempio nota Roberto Esposito:

Nuda vita, non nel senso di bruta falda biologica, ma in quello di vita esposta, senza protezione che non sia la forza della vita stessa. E da qui infine, anche l'obbligo che tale esposizione donativa comporta per chiunque la riceva. Dunque per tutti gli uomini, l'uno nei confronti di ciascun altro. Tale obbligo non va inteso in senso etico o solamente in senso etico. Ma prima ancora, e più profondamente, in senso ontologico. Voglio dire che esso precede l'etica perché precede la dimensione stessa dell'*humanitas* sulla quale ogni etica si regge. La precede perché si radica in quella matrice in cui l'*humanitas* non è ancora tale, è ancora trattenuta sul limite che la congiunge a ciò cui è stata dalla nostra tradizione contrapposta: il *bios* inteso come il tratto originario in cui la vita, la semplice vita, la *zoè* – come dicevano i Greci – diventa, dentro se stessa, anche altro da sé. La

---

184. R. Esposito, *Bios, biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 22.

185. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 123.

nascita è in qualche modo quel *bios* della *zoé*, o quella *immunitas* della *communitas*, la cui pensabilità solo oggi comincia a profilarsi.<sup>186</sup>

Ancora ne *La volontà di sapere*, cominciando ad anticipare il tema della biopolitica, Michel Foucault sottolinea l'importanza di non dissociare il concetto in questione dal concetto di *popolazione*, il quale nell'opera del filosofo francese assume una connotazione particolare che merita di essere approfondita:

La proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farle variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie di interventi e di *controlli regolatori: una bio-politica della popolazione*.<sup>187</sup>

#### 4.2 Popolazione e nazione: concetti fondamentali per un'indagine sulla biopolitica

Ciò che si è storicamente affermato col biopotere è il costituirsi di un nuovo soggetto politico che Foucault rintraccia nella *popolazione*. Se prima del XVIII secolo si poteva ancora parlare di patto sociale tra sovrano e popolo, con il costituirsi della *popolazione* mutano radicalmente le dinamiche di potere e le strutture che le reggono. Da questo momento si potrà iniziare a parlare di biopotere, e dunque del costituirsi di una biopolitica, proprio perché la *popolazione* si afferma come concetto

---

186. R. Esposito “*Biopolitica, immunità, comunità*” in A. Cutro (a cura di ), *Biopolitica , storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona, 2005, p. 166.

187. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 123.

biologico. Come spiega Stefano Catucci, la ricostruzione storica che compie Foucault è la seguente:

Ma anche se fra le discipline e il biopotere esiste uno stretto rapporto di continuità, quel che preme a Foucault è marcare la loro distinzione per evidenziare come, nel corso del XIX secolo, attraverso l'adattamento dei fenomeni biologici ai processi dell'economia e della produzione, sia venuto a costituirsi un soggetto politico e sconosciuto tanto alle tradizionali teorie del diritto, quanto alle discipline. Non il corpo sociale riunito da un patto di cui il sovrano è garante, non i corpi individuali da educare, ma la *popolazione*, concetto biologico e politico che ha iniziato a delinearsi alla metà del XVIII secolo e la cui comparsa ha lentamente spostato il baricentro delle relazioni di potere fino a collocarlo su coordinate che sono ancora in gran parte le nostre.<sup>188</sup>

Tale interpretazione è confermata da Foucault stesso, in un passaggio del corso tenuto al Collège de France nel 1976 dove il filosofo francese lega inscindibilmente il concetto di *biopolitica* a quello di *popolazione*:

La biopolitica ha a che fare con la popolazione. Più precisamente: ha a che fare con la popolazione in quanto problema al contempo scientifico e politico, come problema biologico e come problema di potere.<sup>189</sup>

Ciò che differenzia il popolo dalla *popolazione* è strettamente legato ad un radicale cambiamento storico di tipo economico, ragione per cui Foucault fa coincidere l'affermarsi della biopolitica con l'avvento di dinamiche economiche di stampo capitalistico, in tal senso Antonella Cutro ha definito la popolazione un soggetto bio-economico:

---

188. S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari, 2008, p. 117.

189. M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France. 1975-76*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 212.

La nota formula “Al vecchio diritto di far morire o di *lasciar* vivere si è sostituito un potere di *far* vivere o di *respingere* nella morte”, indica che, nella modernità, il potere si esercita meno in termini di decisione diretta sulla vita e più come decisione indiretta di cura e accrescimento dei viventi. In secondo luogo, questa trasformazione si riflette anche sui criteri di individuazione del soggetto politico, che non è più esclusivamente soggetto di diritto, il popolo, ma soggetto bio-economico: la popolazione.<sup>190</sup>

Si può allargare l'indagine sulla popolazione valutando al suo interno il ruolo sociale ricoperto dagli stranieri provenienti da paesi poveri. I tentativi, piuttosto improduttivi, di frenare o limitare i flussi migratori, sia in Italia ma anche un po' in tutta Europa, potrebbero essere dovuti al fatto che questi stranieri costituiscono una popolazione nella popolazione, che concretamente costituisce una risorsa per gli stati ospitanti. Si tratta di stranieri invisibili che portano ricchezza col loro lavoro, ma che tuttavia non possono chiedere servizi allo stato come gli altri cittadini poiché sono spesso inesistenti in quanto costretti a vivere clandestinamente sui territori delle nazioni europee. Se dunque la popolazione è anche concetto economico non è forse errato pensare che un pezzo di essa venga resa invisibile secondo strategie di potere che lasciano agli stranieri in questione una possibilità di sopravvivenza che gioca, tuttavia, a vantaggio di un'economia del paese ospitanti.

[...] quando cioè viene in luce la nozione di “popolazione” come principio economico-politico fondamentale, ovvero macchina regolabile attraverso i tassi della statistica, osservabile nelle tabelle della demografia, governabile attraverso la gestione delle condizioni di vita (habitat, città, igiene, sicurezza nel senso più ampio del termine), dei suoi flussi, il controllo delle nascite e delle migrazioni. E se questa popolazione non è ormai più la moltitudine dei sudditi semplicemente dislocata o contenuta all'interno dei

---

190. A. Cutro (a cura di ), *Biopolitica , storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona, 2005, p. 11.

limiti prestabiliti, se essa diviene ora la funzione principale dell'economia di potere, anche il territorio costituisce ormai una delle sue variabili.

Si tratterà allora di pensare il concetto biopolitico di popolazione come un preciso concetto spaziale. Poiché *biopouvoir* forse in fondo significa un potere coesistente al concetto spaziale di popolazione. Qualsiasi segno sul territorio, strada, canale o confine, diviene ora, in ogni caso, un segno impresso sul corpo della popolazione.<sup>191</sup>

A questo punto del discorso, per chiarire meglio i passaggi che hanno determinato l'affermarsi del biopotere, è utile illustrare tre passaggi fondamentali, presenti ne *la volontà di sapere*, al fine di stilare un bilancio di quanto finora spiegato riguardo l'evolversi del leitmotiv della biopolitica in Foucault.

Abbiamo spiegato che ad un certo momento nella cultura occidentale la vita assume una centralità determinante a causa del fatto che:

L'uomo occidentale apprende a poco a poco cosa è una specie vivente in un mondo vivente, cosa vuol dire avere un corpo, delle condizioni di esistenza, delle probabilità di vita, una salute individuale e collettiva, delle forze modificabili ed uno spazio dove le si può distribuire in maniera ottimale.<sup>192</sup>

Con ogni probabilità ciò che spinge gli stranieri a spostarsi in Europa è proprio il fatto che l'uomo occidentale attribuisce tali attenzioni al concretizzarsi di un'esistenza felice, ciò si è determinato storicamente a causa del fatto che ad un certo punto l'evolversi di alcune conoscenze scientifiche hanno permesso condizioni di vita migliori:

---

191. A. Cavalletti, *La città biopolitica, mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano, 2005, pp. 9-10.

192. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2010 p. 126.

[...] lo sviluppo delle conoscenze relative alla vita in generale, il miglioramento delle tecniche agricole, le osservazioni e le misure che si rivolgevano alla vita ed alla sopravvivenza degli uomini, contribuivano a quell'allontanamento: una relativa padronanza della vita allontanava alcune imminenze della morte.<sup>193</sup>

Si arriva così al terzo passaggio, ovvero la consapevolezza da parte del potere che tutto ciò può essere utilizzato attraverso la messa in atto di nuovi meccanismi di controllo ben calcolati in funzione del cambiamento storico appena illustrato:

Nello spazio così acquisito, organizzandolo e allargandolo, procedimenti di potere e di sapere prendono in considerazione i processi della vita ed iniziano a controllarli ed a modificarli.<sup>194</sup>

A tal proposito Foucault osservando gli strumenti politici utilizzati dal potere, a conclusione di uno dei suoi corsi universitari, lascia aperta una domanda dal tono decisamente retorico:

In un sistema attento al rispetto dei soggetti di diritto e della libertà d'iniziativa degli individui, in che modo può essere preso in considerazione il fenomeno “popolazione”, con i suoi effetti e i suoi problemi specifici?<sup>195</sup>

La risposta è rintracciabile nelle dinamiche della società civile e nell'idea che di essa viene generalmente espressa dalle sottostrutture che la compongono, e ciò a partire

---

193. M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2010 p. 126.

194. *Ibidem*, p. 126.

195. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France. 1978-79*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 261.

dai piccoli nuclei come la famiglia fino ad arrivare al concetto di nazione che risulta essere differente ma tuttavia coniugabile col concetto di popolazione:

La società civile non è umanitaria, bensì comunitaria. Ed è la società civile, infatti, ciò che vedremo apparire nella famiglia, nel villaggio, nella corporazione, e che vedremo apparire anche a livelli più elevati, fino alla stessa nazione, [...] La nazione, in tal senso è appunto una delle forme principali, ma una soltanto tra le forme possibili, della società civile.<sup>196</sup>

Che i popoli abbiano da sempre cercato di difendere i propri confini nazionali è un fatto storico indiscutibile, ma da un certo momento in poi i confini hanno di fatto maturato una funzione differente rispetto al passato. Ciò ha dato vita ad un processo di immunizzazione che Roberto Esposito, ed altri studiosi del pensiero foucaultiano, hanno rintracciato a partire da Hobbes e Locke. Guardando all'evoluzione storica di questo processo Roberto Esposito afferma che:

La muraglia cinese risponde, dall'altra parte del mondo, a questa stessa esigenza, insieme di protezione per chi si trova dentro e di esclusione per chi sta fuori. [...] Ma se questa attività di delimitazione e di confinamento caratterizza la civiltà umana fin dai tempi più remoti, il dispositivo immunitario messo in opera dalla modernità ha ben altra potenza. In una situazione caotica e sanguinosa come quella creata, alla fine del Medioevo, dalle guerre di religione, che sembra ricondurre al rischio dissolutivo della comunità originaria, i due dispositivi congiunti della sovranità statale e del diritto individuale segnano un netto passaggio dal regime del “comune” a quello del “proprio”. Hobbes e Locke sono i primi teorici di questo generale processo di immunizzazione che coinvolge tutte le categorie politiche moderne – da quella di sovranità a quella di proprietà, a quella di libertà.<sup>197</sup>

---

196. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France. 1978-79*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 247.

197. R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, Il mulino, Bologna, 1993, pp. 256-257.



Questa prospettiva di inclusione e di esclusione in Esposito, ma anche in altri che adesso andremo a prendere in considerazione, viene spiegata a partire dal fatto che i confini devono oggi essere visti come un limite che una comunità dà a stessa. Nel contempo le comunità sviluppano al loro interno dei fattori di immunizzazione da ciò che proviene dall'esterno. *Immunitas* e *communitas* sono le parole chiave, entrambi hanno uno stretto rapporto col termine *munus* che etimologicamente li determina, dove però *communitas* descrive la circolazione del *munus* e *immunitas* è ciò che stabilisce i limiti per la protezione stessa del *munus*.

La questione che adesso viene a porsi si muove verso la necessità di comprendere da chi una *communitas* sente il bisogno di immunizzarsi, e se l'oggetto della questione può essere proprio lo straniero di cui abbiamo occupati durante il nostro percorso.

#### *4.3 Immunitas e communitas: il processo di immunizzazione della comunità*

Come è noto Foucault si è interessato di tutti quei soggetti che hanno costituito oggetto di sapere da parte del potere, gli internati nei manicomi e i detenuti delle carceri sono stati il punto di partenza per spiegare che quanto loro avviene in un presunto sistema di rieducazione non è poi troppo differente, a livello schematico, da ciò che avviene per l'educazione dei corpi nelle scuole, nelle fabbriche ed anche nelle caserme dove gli individui vengono sottoposti ad un sistema di rigida disciplina. Come Foucault in più occasioni ha sottolineato:

Altre eterotopie, infine, non sono legate alla festa, ma al passaggio, alla trasformazione, alla fatica di una rigenerazione. Nel XIX secolo, erano i collegi e le caserme che avevano il compito di trasformare i bambini in adulti, i paesani in cittadini, gli ingenui in smaliziati. Oggi ci sono soprattutto le prigioni.<sup>198</sup>

È evidente che quanto avviene in un regime di internamento o penitenziario è parecchio distante, quanto alla limitazione della libertà personale, rispetto a ciò che avviene in una fabbrica o in una scuola. Per tale ragione durante questo percorso ci siamo chiesti sotto quale ottica andavano inquadrati i Centri di Identificazione ed Espulsione, comunemente ed erroneamente chiamati Centri d'Accoglienza. Le circostanze in questi luoghi sono piuttosto paradossali dato che i corpi vengono sottoposti ad un regime disciplinare: vi è una limitazione della libertà personale, e dunque tali centri sembrerebbero assimilabili alle carceri, e tuttavia chi vi è detenuto non ha subito nessun processo e molto spesso viene rilasciato con un foglio di via dove si intima di lasciare il territorio italiano. È riservata ai centri in questione una segretezza simile a quella carceraria, proprio secondo quell'evoluzione dei penitenziari e del concetto di pena spiegato da Foucault:

Nel sistema penale dei supplizi, scrive Foucault, la frase istruttoria dei processi si svolgeva in segreto, mentre il castigo veniva eseguito in pubblico. Nel sistema carcerario, invece, è l'istruttoria a essere diventata pubblica, mentre la pena si svolge in segreto, al riparo dallo sguardo collettivo. È in questa nuova dimensione di segretezza che il sistema giudiziario si trova costretto a trasferire una parte importante del suo

---

198. M Foucault, (a cura di A. Moscati), *Utopie ed eterotopie*, Cronopio, Napoli 2011, p. 22.

potere a forme di sapere che gli sono del tutto estranee, ma che mirano a perfezionare le procedure di normalizzazione.<sup>199</sup>

Inoltre questi luoghi vengono fisicamente collocati ai margini della società, ed in un regime di segretezza giustificato dal fatto che è nella loro natura essere collocati a distanza rispetto ai centri abitati, proprio come dice Foucault:

[...] i luoghi, cioè, che la società organizza ai suoi margini, nelle spiagge vuote che la circondano, sono riservati piuttosto agli individui il cui comportamento è deviante rispetto alla media e alla norma richiesta. Di qui le case di cura, di qui le cliniche psichiatriche, di qui inoltre, certamente, le prigioni.<sup>200</sup>

Essere stranieri almeno una volta in un mondo globalizzato, in un'Europa che ha aperto al suo interno i propri confini è possibile che accada a chiunque una volta nella vita, ma come nota Esposito è all'origine di ogni esistenza l'essere stranieri al mondo una volta nati, già nel contrasto immunitario tra madre e figlio è rintracciabile questo conflitto, simile a quello tra ospite e nemico:

Ogni nato viene al mondo come un estraneo, o uno straniero, non solo nei confronti di tutti coloro con cui per la prima volta entra in contatto, ma della stessa madre che lo portava dentro combattendo contro di lui nella tensione di due sistemi immunitari diversi e contrapposti. Mai come da questo angolo di visuale, dotato di pregnanza particolare perché relativo al carattere primigenio di ogni esistenza, si dischiude il senso di quella enigmatica relazione etimologica tra *hospes* e *hostis*, tra ospite e nemico, situata all'origine del pensiero occidentale. Il nato, colui che entra per la prima volta nel mondo, è l'espressione, infinitamente ripetuta per quante sono le nascite, del fatto che non soltanto l'estraneo e lo straniero, ma il potenziale nemico, almeno una volta, la

---

199. S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari, 2008, p. 107.

200. M Foucault, (a cura di A. Moscati), *Utopie ed eterotopie*, Cronopio, Napoli 2011, p.16.

prima volta, è stato ospitato non nonostante, ma in ragione, della sua stessa eterogeneità.<sup>201</sup>

Il tentativo di immunizzarsi, fortificando i confini, coincide con la dimenticanza del fatto che lo straniero nel contempo chiede e porta con sé un dono, proprio come chi è appena nato, chiede sicurezza e protezione ma reca con sé il dono della sua presenza, ciò sottolinea la distanza che noi marchiamo ma nello stesso momento la vicinanza tra il concetto di *immunitas* e quello di *communitas*:

La nascita costituisce il punto originario in cui l'*immunitas* fa tutt'uno con la *communitas* – in cui la prima non neutralizza, ma potenzia e amplifica la seconda. Il nato è il portatore singolare, ma anche infinitamente plurale, del *munus* in tutti i sensi che originariamente caratterizzavano questo termine: in quello del dono, ma anche del rischio e dell'obbligo che tale dono comporta.<sup>202</sup>

Se il biopotere procede di pari passo col concetto di spazio occupato dalla popolazione che si riconosce in una nazione, ciò comporta il rifiuto del nemico poiché estraneo allo spazio vitale della popolazione e minaccia dello stesso. Ne consegue che dallo spazio-nazione ci si riconosce in uno spazio-sicurezza richiesto al potere dalla popolazione stessa di fronte alla minaccia del nemico. In quest'ordine di cose il nemico non deve essere necessariamente già dentro i confini dello stato-nazione, e non è dunque in atto un tentativo di integrarsi alla popolazione, ma è un sentore di minaccia riguardo ciò che essendo a noi estraneo è identificabile con lo straniero senza che esso abbia già messo in pratica comportamenti minacciosi.

---

201. R. Esposito “*Biopolitica, immunità, comunità*” in A. Cutro (a cura di), *Biopolitica, storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona, 2005, p. 165.

202. *Ibidem*, p. 166.

Respingere lo straniero si verifica già nella misura in cui vi è il desiderio di mantenere le condizioni presenti, è dunque respingere al di là di un confine che non è più soltanto limite fisico ma nello spazio invisibile del pensiero e dell'atteggiamento di una comunità che allontana l'estraneo aprioristicamente come fattore dal quale immunizzarsi.

L'odierna volontà di definire la figura del rifugiato politico, distinguendolo da colui che attraversa le frontiere per motivi strettamente economici, conferma che il vero nemico è ancora quest'ultimo, che davvero in causa è la definizione di un'estraneità irrecuperabile alla sicurezza biopolitica. Come nuovo reprobato, in cerca del suo spazio vitale, questo fuggiasco assoluto viene sistematicamente “respinto nella morte”, cioè – così accade da noi – al di là dei confini della giusta popolazione europea. Ma proprio l'insicurezza *da cui* egli fugge fa emergere la stessa zona di sicurezza *verso cui* fugge: nel dispositivo che non lascia possibilità di fuga, il confine è anche la cerniera che mette in gioco la prima sulla seconda.<sup>203</sup>

Se è così evidente che la richiesta della popolazione è quella di allontanare da sé un corpo estraneo, individuato nella figura dello straniero, bisogna comprendere quali strumenti politici vengano utilizzati per mettere in pratica tale meccanismo. Se durante alcuni periodi storici, come quello nazista in Germania, si è utilizzato un atteggiamento di assoluta negazione della vita fino a determinare uno dei più atroci genocidi che la storia ricordi, oggi si tende ad utilizzare uno strumento del tutto assimilabile alla metodologia del vaccino in ambito medico, dove viene immesso nell'organismo il virus della patologia affinché l'organismo apprenda da sé a difendersi da esso:

---

203. A. Cavalletti, *La città biopolitica, mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano, 2005, pp. 219-220.

Può ben dirsi che l'immunizzazione sia una *protezione negativa* della vita. Essa salva, assicura, conserva l'organismo, individuale o collettivo, cui inerisce – ma non in maniera diretta, immediata, frontale; sottoponendolo, al contrario, ad una condizione che contemporaneamente ne nega, o ne riduce, la potenza espansiva. Come la pratica medica della vaccinazione nei confronti del corpo individuale, anche l'immunizzazione del corpo politico funziona immettendo al suo interno un frammento della stessa sostanza patogena dalla quale vuole proteggerlo e che, dunque, ne blocca e contraddice lo sviluppo naturale.<sup>204</sup>

Infatti è proprio nella distinzione tra biopolitica e tanatopolitica che Esposito stesso rintraccia la differenza tra un razzismo che debella quanto ritiene estraneo al corpo sociale, e una società biopolitica che accetta la diversità ma in maniera controllata e centellinata, affinché il potere mantenga il dovuto controllo derivante proprio dalle richieste di sicurezza che la popolazione dichiara di desiderare:

Come è noto, il nazismo ha costituito l'apice catastrofico di questo rovesciamento della biopolitica nel suo opposto tanatopolitico. Una volta assunta la vita di un singolo popolo come valore ultimo e assoluto da difendere e potenziare, è risultato naturale che ad essa venisse sacrificata quella di ogni altro popolo, o razza, che appariva contaminarla dal suo interno.<sup>205</sup>

Una società, nei termini formulati da Foucault nella sua ricostruzione storica del concetto di biopolitica, e secondo l'interpretazione fornita dagli studiosi foucaultiani presi in esame, corre quindi dei pericoli di un certo rilievo se utilizza questi strumenti di immunizzazione. Se chi rischia di essere escluso dalla comunità ma anche chi ne

---

204. R. Esposito, *Bios, biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 42.

205. R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, Il mulino, Bologna, 1993 pp. 256-257, p. 260.

fa pienamente parte è soggetto ai meccanismi descritti allora non è forse errato supporre con Esposito che si sia avviato un processo che potrebbe stringere nella stessa morsa entrambe le parti in causa:

[...] non siamo che ad una prima tappa del processo di immunizzazione moderna. Esso, in una fase iniziale, è essenzialmente volto a garantire l'ordine rispetto al conflitto che minaccia di dissolvere la società nel caos della comunità originaria. Ma la sua funzione, e anche la sua intensità, subisce un netto mutamento allorché si determina quella generale svolta che per primo Foucault ha caratterizzato in termini di biopolitica. Nel momento in cui la politica assume la vita biologica ad oggetto diretto delle proprie dinamiche, il paradigma immunitario sperimenta un salto di qualità che lo porta al centro di tutti i linguaggi dell'esistenza individuale e collettiva.<sup>206</sup>

---

206. *Ibidem* p. 259.

## Considerazioni conclusive

Questo lavoro ha cercato di spiegare in cosa consiste la condizione dello straniero oggi e il trattamento che ad esso viene riservato dalle istituzioni degli stati ospitanti.

Attraverso lo studio del pensiero di Foucault abbiamo teorizzato in che modo il potere possa interessarsi alla figura dello straniero che proviene da zone povere del pianeta alla ricerca di aspettative di vita migliori in Europa, con uno sguardo particolare all'Italia. Ci siamo chiesti quale tipo di spazio sociale venga riservato a questa figura di straniero, e in che modo si fornisce accoglienza e ospitalità, valutando la compagine di strutture, criteri e norme che lo stato italiano rivolge a queste persone al momento del loro arrivo su territorio.

Abbiamo anche sottolineato alcune carenze strutturali e organizzative dei CIE (Centri di Identificazione ed Espulsione) attraverso una lettura degli studi sociologici che li riguardano, nel tentativo di corredare la prospettiva filosofica di ulteriori argomenti sui quali ragionare.

Siamo così giunti all'ultimo capitolo dove, attraverso la ricostruzione dei concetti di *biopolitica* e *biopotere* in Foucault, e con l'ausilio di alcuni studiosi del pensiero foucaultiano, ci siamo chiesti se figure invisibili per lo Stato, come gli stranieri privi di permesso di soggiorno, siano comunque oggetto di interesse del potere.

A proposito dell'interessamento da parte degli stati abbiamo osservato l'atteggiamento paradossale dei governi italiani che hanno alternato comportamenti di presunta accoglienza, per esempio mettendo a disposizione le proprie forze per il



soccorso in mare, ma lasciando nel contempo sussistere situazioni di illegalità, per esempio non vigilando sullo sfruttamento del lavoro nero a danno degli stranieri. Inoltre le condizioni in cui versano i centri destinati alla prima accoglienza, in alcuni casi, non rispettano nemmeno le più elementari norme igieniche e sulla privacy, come dimostrato da un rapporto di *Medici senza frontiere* che abbiamo in parte riportato in questo lavoro. Dalla nostra esposizione risulta abbastanza evidente come la parola *accoglienza* venga utilizzata non proprio correttamente per indicare l'atteggiamento rivolto a questi stranieri e il trattamento ad essi riservato.

I capitoli centrali, invece, sono stati dedicati a due filosofi contemporanei, Hannah Arendt e Jacques Derrida, che oltre ad essere stati due figure di rilievo nel panorama mondiale della filosofia contemporanea, hanno trattato il tema dello straniero e dell'accoglienza in maniera scrupolosa, dando, peraltro, un contributo singolare oltre che cospicuo al tema da noi esaminato.

L'apporto di Arendt e Derrida aveva, inoltre, un particolare elemento in più rispetto ad altri che hanno trattato l'argomento in questione, essendo stati loro stessi stranieri per gran parte della loro esistenza: la prima poiché, essendo ebrea, decise di lasciare la Germania dopo la nota persecuzione ai danni del popolo ebraico da parte dei nazisti, recandosi a vivere negli Stati Uniti d'America; Derrida, invece, naturalizzato francese, era nato in Algeria, fatto da lui stesso evidenziato in un momento particolare della sua vita, quando ricevendo la cittadinanza onoraria di Siracusa si presentava ai cittadini siracusani come uno straniero privilegiato che a differenza di tanti altri stranieri riceveva quella agognata cittadinanza generalmente vista dagli stranieri stessi come un riconoscimento politico difficilissimo da ottenere.

Dalla raccolta di questi elementi sono emerse le problematiche sociali più comuni, alle quali abbiamo tentato di dare una risposta. Le domande più ricorrenti sono state quelle che tentavano di illustrare: perché lo straniero viene spesso percepito come un pericolo e non come una risorsa? Perché i governi non adottano misure precise per impedire il lavoro nero e lo sfruttamento degli immigrati? Perché si parla tanto di accoglienza e poi si adottano atteggiamenti di assoluta emarginazione nei confronti dello straniero? Perché, a partire dai primi anni novanta del secolo scorso, partiti politici come la Lega Nord in Italia hanno utilizzato un linguaggio xenofobo, se non addirittura razzista, e piuttosto che provocare indignazione hanno addirittura raccolto consensi elettorali?

Con questo lavoro si spera di aver proposto delle ragionevoli risposte ad alcuni degli interrogativi in questione, tuttavia, vista la vastità dell'argomento, non pretendiamo di aver risposto alla totalità dei quesiti riguardanti un tema che, oltre ad essere attuale, e dunque in piena fase di sviluppo storico, resta anche un argomento affrontabile da altre prospettive, andando per esempio ad approfondire tutti i passaggi storici che hanno portato fino alla situazione attuale.

Concludendo, con il presente lavoro di tesi, spero di aver dato un contributo ad un tema che oltre ad essere rintracciabile in diversi periodi della storia umana - si pensi al fatto che l'Italia è sempre stata un crocevia di popoli oltre che un luogo di convivenza tra culture di vario genere - resta un argomento di grande attualità sul quale, noi cittadini di un mondo sempre più multietnico, dovremmo interrogarci al fine di essere quanto più inclini ad un atteggiamento di accoglienza fondato su un'accurata consapevolezza delle problematiche qui considerate.

## *Appendici*

## *Jacques Derrida*

### **La «tentazione di Siracusa»<sup>207</sup>**

Signor Sindaco, Signor Presidente della Provincia, Signor Assessore, Cari amici.  
Perché sono venuto a Siracusa?

Senz'altro, per rispondere ad un invito che mi onora e mi emoziona profondamente, anche se non sono sicuro di esserne degno.

Ma sono venuto a Siracusa per dirvi, sotto giuramento, e in segno di riconoscenza: «Giuro che sono innocente!»

Innocente di cosa?

Si noti che dico proprio *innocente* e non dico *nudo*, benché si associ spesso l'innocenza alla nudità, cioè alla verginità, all'età dell'oro del paradiso terrestre. Sono innocente ma lo confesso non sono nudo, e ve ne dirò man mano le ragioni.

Evito innanzi tutto di parlare di nudità affinché non si sospetti neanche lontanamente che io imiti il vostro grande Archimede.

Lo vedo sempre nudo il vostro Archimede. È come un'allucinazione. Cammino dietro di lui, lo seguo per la strada, lo rivedo nudo nell'episodio della corona d'oro o d'argento di Gerone, re di Siracusa. Uscendo dal suo bagno, dopo aver scoperto il principio che porta il suo nome, vale a dire che il corpo immerso nell'acqua era più leggero che sulla terra, esclamò, il vostro immenso antenato, correndo svestito per la strada: *Eureka! Eureka!* Ma senza identificarmi in lui, purtroppo, provo nondimeno, nel cuore della mia allucinazione, questa vergogna di cui Freud ci ha molto parlato nella *Traumdeutung*, a proposito dei sogni di nudità. Sogniamo di essere nudi, e il più delle volte, sottolinea Freud con molta insistenza, è da parte di estranei (*Fremde*) che siamo osservati. Che siano estranei e che sembrino spesso indifferenti a questa

---

207. Intervento pronunciato a Siracusa da J. Derrida, in occasione del conferimento della Cittadinanza Onoraria, il 18 gennaio del 2001.

Publicato in: Oros, filosofia e critica delle idee, (a cura di) E. Cappuccio, R. Fai, Siracusa, Colleggio siciliano di filosofia, Siracusa 2001 pp. 7-12.

situazione imbarazzante «dà da pensare» (*Das gibt zu denken*) dice Freud. Forse all'ospitalità e alla politica.

Dal momento che è sulla sovranità, sulla cittadinanza, sulla civiltà e sulla cosa politica che vorrei brevemente, e in segno di gratitudine, intrattenervi, attiro la vostra attenzione su un solo indizio. È sulla base di questi sogni di vergogna o di confusioni a causa della nudità (*Der Verlegenheitsstraum der Nacktheit*) che Freud evoca «Gli abiti nuovi dell'imperatore». Questa favola di Andersen mette in scena, come sappiamo, degli impostori che tessono per l'Imperatore un vestito prezioso, vedono il vestito che resta invisibile e lascia il re nudo per gli altri, per i cattivi sudditi che simulano di non accorgersi che il re è nudo. Vi è più di una lezione politica da trarre da questa favola. Non vuole solamente dire che i buoni cittadini si illudono sul sovrano, di cui non vedono la nudità, e che bisogna essere un cattivo cittadino, un suddito indocile per vedere la verità del sovrano, la sua impotente nudità – o per fingere di non vederla.

Ora nelle vesti della mia professione di innocenza, innocente ma vestito, mi devo spiegare e invocare almeno le circostanze attenuanti, anche a costo di mettere alla prova la vostra pazienza.

Molto tempo prima di me, qualcuno ha detto quanto segue, che voglio citare in lingua originale: «Ὅτε γὰρ κατ' ἀρχὰς εἰς Συρακούσας ἐγὼ ἀφικόμην σχεδὸν ἔτη τετταράκοντα γεγονώς»:

«Quando io arrivai la prima volta a Siracusa avevo allora all'incirca quarant'anni» (324a).

Non ho più quarant'anni, ma la differenza d'età non è l'unico abisso che dà la misura della vertigine fra l'illustre antenato che pronunciò queste parole e me, benché anch'io possa dire «la prima volta che arrivo a Siracusa» e dirlo qui stesso, qui ora. Ma so che non sarei qui, davanti a voi, modesto ospite, innocente ma ornato dell'onore che mi fate, se un cittadino d'Atene un giorno non avesse scritto ciò che ho appena citato nella sua famosa *Lettera VII*. Lo spettro di Platone – dopo Archimede è la mia seconda allucinazione, la mia seconda visione di Siracusa – non mi ha mai ossessionato in modo così pressante nel corso della mia vita, credetemi. Mi è più

presente a Siracusa che non Socrate ad Atene. Lo incrocio qui in un paesaggio che mi è più vicino rispetto a quello della Grecia.

Perché contrariamente a ciò che alcuni di voi potrebbero pensare, non vengo dal nord. Non vengo da Parigi, ma dal sud della Sicilia. Vengo da Algeri dove sono nato e che non avevo ancora lasciato (lo feci solo sei anni dopo) quando sentii parlare di Siracusa per la prima volta in vita mia. Era un momento storico, perché è nei pressi di Siracusa che la pace si annunciò, nel settembre del 1943, quando proprio qui venne firmato il primo armistizio che preparava la fine della seconda guerra mondiale. Non posso più, da quella data, separare il nome di Siracusa da ciò che somiglierà sempre a una promessa di pace. Siracusa è finalmente la pace! Siracusa, la terra promessa della pace!

La molteplicità dei retaggi mediterranei (quello fenicio, bizantino, italiano, greco, arabo, spagnolo, normanno, pagano, ebreo, cristiano, musulmano) è questa profusione cosmopolita della memoria che respiravo già in Algeria e che sono così felice di riconoscere qui, come a casa mia grazie a voi. Le affinità della natura o del paesaggio servono pure questa grazia di parentele simboliche. Come se tra la Sicilia e l'Algeria ci fosse, come tra la Sicilia e l'Italia, solo uno stretto.

Ne sono perfettamente conscio e alla vostra generosa ospitalità devo quest'immenso presente: mi avete dunque offerto la possibilità di venire a Siracusa come innocente e di divenire il cittadino innocente della vostra nobile città. Un filosofo si sente sempre colpevole, politicamente in colpa, e dunque vergognoso, anche se non è nudo – spiegherò perché fra qualche istante. Dal momento che sono particolarmente dotato per sentirmi colpevole in ogni occasione, sono tentato di vedere in ciò la principale ragione per la quale mi autorizzo talvolta a dirmi filosofo.

Perché un filosofo di professione si sente sempre accusato, denunciato, pieno di vergogna, politicamente colpevole? Ebbene, ecco la mia ipotesi: fra le altre ragioni, da sempre (e sempre, per la filosofia, significa da Platone in poi), da sempre lo si accusa di amare il potere che lo rode in segreto e anche di questa forma particolarmente potente e perversa del potere che consiste a non esercitarlo direttamente ma a manipolarlo delegandovi gli imperatori (nudi o meno), i sovrani, i re, gli imperatori, i potenti, cioè i tiranni di questo mondo. Noi, i filosofi,

comanderemo tutti questi sovrani attraverso i nostri consigli, le nostre teorie politiche, i nostri progetti di costruzione, la nostra saggezza e il sapere che si presuppone noi abbiamo circa le leggi, la storia, la destinazione e persino la felicità degli uomini.

Questa fu la tentazione di Platone, come sapete, e seguendo il suo paradigma soprannominerò «tentazione di Siracusa» qualsiasi esperienza di questo tipo: un filosofo crede di essere qualificato per illuminare con i suoi consigli politici un'arte o un potere di governare; si sente chiamato da un potente, dall'imperatore, dal sovrano, dal re, il principe o il tiranno, dal capo di Stato o il dittatore, il Duce o il Führer, dal Presidente o il Segretario generale del partito, di una Causa o di un Sindacato. Questa tentazione tradizionale trovò la sua espressione canonica nelle famose parole di Platone. È sempre nella ricchissima *Lettera VII*, che mi permetto ancora di citare, benché, ne sono sicuro, i cittadini di Siracusa la conosceranno a memoria. Nel raccontare in dettaglio la sua esperienza siracusana, Platone scrive dunque:

In verità, non cessai mai di tenere sott'occhio la situazione, per vedere se si verificavano miglioramenti o riguardo a questi specifici aspetti oppure nella vita pubblica nel suo complesso, ma prima di impegnarmi concretamente attendevo sempre l'occasione propizia [καιρούς]. Ad un certo punto mi feci l'idea che tutte le città soggiacevano ad un cattivo governo, in quanto le loro leggi, senza un intervento straordinario e una buona dose di fortuna, si trovavano in condizioni pressoché disperate. In tal modo, a lode della buona filosofia [τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν] fui costretto ad ammettere che solo da essa viene il criterio per discernere il giusto nel suo complesso, sia a livello pubblico che privato. I mali, dunque, non avrebbero mai lasciato l'umanità finché una generazione di filosofi veri e sinceri [τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος] non fosse assunta alle somme cariche dello Stato, oppure affinché la classe dominante degli Stati, per un qualche intervento divino [ἐκ τινος μοίρας θείας] non si fosse essa stessa votata alla filosofia (326 a-b)

Lo stesso pensiero si manifesta nella *Repubblica* (V, 473 d). Avrei gradito commentare per voi in modo dettagliato questa straordinaria *Lettera VII*, in particolare i due momenti privilegiati che furono l'arrivo a Siracusa e il momento in cui Platone corse il rischio di non lasciare Siracusa impedito dal tiranno Dionigi. Al suo arrivo, per la prima volta a Siracusa, Platone si lamenta: «Questo dunque era il mio primo pensiero quando venni in Italia, in Sicilia, e si trattava del primo viaggio che io feci. Una volta arrivato, non mi piacque affatto la cosiddetta dolce vita, fatta tutta di banchetti italoti e siracusani» (326 b-c). Fra le cose che suscitano in lui ripugnanza e preoccupazione, non c'è soltanto il cibo, ma c'è anche l'amore e

l'afrodisiaco, il fatto che non si dorma mai soli neanche una notte e che si investa tanto nel perseguire gli amori [καὶ ἀφροδιδίων σπουδὰς διαπυμένας] (326 d). Questo eccesso afrodisiaco non fa altro, secondo lui, che corrompere la politica e i regimi di governo: la tirannia allora sostituisce la regalità, l'oligarchia sostituisce l'aristocrazia che attribuisce il potere ai migliori, e la democrazia (che Platone non amava affatto) sostituisce una sorta di repubblica costituzionale. A soffrire di questa corruzione dei costumi sono l'uguaglianza e la giustizia (326 d).

E poi c'è quel momento in cui Platone riporta, non senza civetteria, la voce secondo cui il tiranno Dionigi, che lo aveva voluto a restare e impedirgli di ripartire conducendolo all'acropoli, aveva un'inclinazione per Platone (che parla allora di sé alla terza persona), ma ebbe paura di cedere a quest'amicizia per il filosofo allora celebre e di perdere così la sua libertà, divenendo suo discepolo (330 a-b).

Sul racconto dell'esperienza siciliana di Platone, fra Dionigi e Dione, ci sarebbe molto da dire, così come del meglio e del peggio della sua eredità, fino ai nostri giorni. In ciò che ebbe di più necessario, l'idea stessa di filosofia politica può rivendicare, direttamente o indirettamente, quest'identità. In questo racconto si possono anche vedere le gesticolazioni, talvolta ingenue, talvolta colpevoli, di pensatori che hanno creduto o voluto, fino al secolo che è appena terminato, divenire gli ispiratori, i consiglieri, i teorici del sovrano, i maestri di pensiero dei padroni dell'epoca, i mentori di un potere conservatore o rivoluzionario.

Ora di quest'eredità platonica mi sento innocente grazie a voi, grazie alla vostra ospitalità. Vengo a Siracusa senza una tale tentazione. Rendo omaggio alla memoria filosofica di questa grande città senza assaggiarvi il veleno platonico. Di questo *pharmakon* ambiguo, di questo rimedio che può sempre corrompersi in veleno. Platone non c'è più, i tiranni sono partiti. Ecco perché sono già sicuro che, altra differenza con il grande Platone, non maledirò mai il mio viaggio in Sicilia. Lo benedirò piuttosto. Platone, come sapete, alla fine della sua lettera, maledice la sua sventura [ἀτυχίαν] e la sua erranza [πλάνην] siciliana (350 d). E la parola πλάνη significa tanto il viaggio errante, la spedizione rischiosa, la corsa disperata e talvolta lo smarrimento dello spirito, quanto il movimento disordinato che caratterizza l'astro errante, il pianeta (πλάνης).



Eccoci dunque, dopo millenni, spinti dall'erranza o l'errore di Platone, dal suo passaggio sfortunato da Siracusa, verso l'ordine del pianeta terra, verso la deterritorializzazione del politico, verso la mondializzazione, verso il diritto internazionale, verso la crisi della sovranità che ci obbliga oggi ad abbandonare l'orbita della filosofia politica di tradizione platonica.

È senza dubbio ciò che volevo dire nel presentarmi a voi come filosofo innocente, ma non nudo. Perché se sono finiti i tempi del filosofo-re o del re-filosofo, se il filosofo non deve più sognare di divenire il consigliere di un imperatore nudo, del sovrano, del principe o del tiranno, se questa filosofia politica ha fatto il suo tempo, ciò non significa che consideri la filosofia politica morta o inutile, ancora meno la filosofia *del* politico.

Ho cominciato col dire che ero innocente ma che non ero nudo. C'è ancora molto da apprendere e da apprendere dalla filosofia politica tradizionale, a cominciare da quella di Platone stesso. Ma ciò di cui abbiamo ora è di un'altra figura di alleanza tra filosofia e politica. Essa non avrebbe più la forma del consiglio dato da un filosofo illuminato, certo del suo sapere, ad un uomo politico o cittadino docile perché sprovvisto di competenza teorica. Più che mai l'esercizio del politico richiede un'esperienza filosofica, si confonde persino con essa, dal momento che bisogna pensare a ciò che accade oggi al politico stesso, a ciò che non è più legato all'iscrizione del politico in uno Stato nazione esso stesso radicato in un territorio, a ciò che accade all'autoctonia che era essenziale alla filosofia greca della Polis e della cittadinanza, a ciò che sopraggiunge allo spazio pubblico oggi messo sottosopra dai poteri mediatici e telecomunicativi internazionali, a ciò che affligge e rovescia il diritto internazionale europeo, laddove la sovranità è rimessa in questione – ad un tempo dalle concentrazioni di poteri capitalistici e da nuove forme di giustizia internazionale e da tribunali penali universali. Nessun capo di Stato, nessun imperatore (nudo o vestito), nessun tiranno, nessun militare, nessun uomo di potere occulto è più sicuro ormai dell'immunità o dell'impunità davanti al nuovo diritto che si annuncia – laboriosamente ma, voglio crederlo, irreversibilmente.

Una nuova era della cittadinanza cosmopolita si annuncia e forse anche nuove leggi di solidarietà, nuove leggi d'ospitalità internazionale: una nuova ospitalità per lo

straniero, per lo *xenos* divenuto *philos*, un'ospitalità che sarebbe più che cosmopolita, più che platonica e anche paolina e kantiana, laddove il cosmopolita continua a far segno verso un modello antico di cittadinanza, la cittadinanza di ieri ancora legata all'autoctonia, alla nazione, alla nascita, alla fraternità, alla lingua, alla religione e al luogo della sepoltura, alla terra e al sangue.

Penso ad una democrazia a venire che faccia segno al di là del concetto classico di cittadinanza e dunque di Stato-nazione, e dunque di luogo. Forse anche al di là di ogni concetto tradizionale di cittadinanza, se almeno la cittadinanza restasse ancora legata ad uno Stato-nazione determinato, esso stesso radicato nella stabilità insostituibile di un territorio e di un idioma.

È forse un'esperienza inedita, inaudita dell'ospitalità, del diritto d'asilo e delle frontiere che si preparano così attraverso un'esperienza e un pensiero della tecnica.

Dal momento che credo alla storicità non naturale di tutti i concetti non caduti all'improvviso da un cielo intelligibile, come in Platone, l'innocente che sono si chiede se l'attribuzione di una cittadinanza onoraria a uno straniero non sia un pegno dato a quest'avvenire.

E se questa non è la dimensione esemplarmente planetaria di un tale gesto, è in ogni caso così che vorrei interpretare l'immenso onore che voi mi fate. Ma la mia gratitudine è tanto più intensa.

Dal fondo del cuore, grazie.

(Trad. it. Francesco Garritano e Marina Machi)

## **BIBLIOGRAFIA**

- G. Agamben, *Homo sacer, il potere e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964.
- H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di comunità, Milano 1997.
- H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2001.
- H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.
- H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2009.
- L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Bari 2006.
- G. Borradori, *Filosofia del terrore: dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- G. Campioni, *L'identità ferita*, ETS, Pisa 1993.
- S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Bari, 2008.
- A. Cavalletti, *La città biopolitica, mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano, 2005.
- A. Cutro (a cura di), *Biopolitica, storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona, 2005.
- A. Dal Lago, *Giovani, stranieri e criminali*, Manifestolibri, Roma 2001.
- A. Dal Lago, *Non-Persone, l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.

- J. Derrida, *La tentazione di Siracusa*, in Oros: filosofia e critica delle idee, E. Cappuccio, R. Fai (a cura di), Siracusa: Colleggio siciliano di filosofia, Siracusa 2001.
- J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina editore, Milano 1994.
- J. Derrida, A. Dufourmantelle (a cura di), *Sull'ospitalità*, Baldini e Castoldi, Milano 2000.
- J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo*, Cronopio, Napoli 2005.
- J. Derrida, *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991.
- J. Derrida, L. Odello (a cura di), *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, ed. Cortina, Milano 2003.
- J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *Diritto, giustizia e interpretazione*, in *Annuario Filosofico Europeo*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina editore, Milano 1995.
- R. Esposito, *Bios, biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, Il mulino, Bologna 1993.
- M. Foucault, (a cura di) S. Vaccaro, *La strategia dell'accerchiamento conversazioni e interventi 1975-1984*, Duepunti edizioni, Palermo 2009.
- M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France. 1975-76*, Feltrinelli, Milano 1998.
- M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France. 1978-79*, Feltrinelli, Milano 2005.
- M. Foucault, *Sorvegliare e Punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

- M. Foucault, (a cura di) M. Bertani e A. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998.
- M. Foucault, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2010.
- M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988, vol. II*, éditions Gallimard, Paris 1994.
- M. Foucault, (a cura di) A. Moscati, *Utopie ed eterotopie*, Cronopio, Napoli 2011.
- I. Kant, *Pace perpetua*, Rusconi, Milano 1997.
- S. Lukes, *Il potere. Una visione radicale*, Vita e pensiero, Milano 2007.
- Platone, *Apologia di Socrate*, (a cura di) G. Reale, Rusconi, Milano 1994.
- I. Possenti, *L'apolide e il paria, lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci, Roma 2002.
- A. Schütz, *Lo straniero, un saggio di psicologia sociale*, Asterios Editore, Trieste 2012.
- Dizionario di storia, Bruno Mondadori S.p.a., Milano, 1995.

### ***Articoli***

- M. Barberis C. Margiotta, presentazione in *Ragion pratica*, XXXV 2010.
- T. Casadei, *La schiavitù «dei contemporanei»*, in *Ragion pratica*, XXXV 2010.
- G. Palmisano, *Dagli schiavi ai migranti clandestini: la lotta al traffico di esseri umani in una prospettiva internazionalistica*, in *Ragion pratica*, XXXV 2010.

### ***Fonte internet***

- [http://www.medicisenzafrontiere.it/Immagini/file/CPT\\_FINALE.pdf](http://www.medicisenzafrontiere.it/Immagini/file/CPT_FINALE.pdf) Medici Senza Frontiere, Rapporto sui centri di permanenza temporanea e assistenza , pubblicato nel gennaio 2004.